

الأعلام من الفلاسفة

عمانويل كانط

شيخ الفلسفة في العصر الحديث

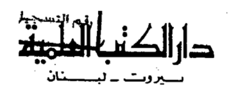
دار الكتب العلمية

الأعلام من الفلاسفة



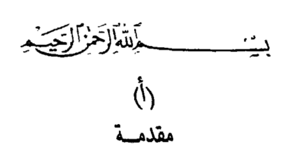
إعداد

الشيخ كامل محمد محمد عويضة



الطبعة الأولى
١٤١٣هـ - ١٩٩٣م

دار الكتب العلمية بيروت - لبنان
ص.ب: ١١/٩٤٢٤ - تلكس: Nasher 41245 Le
هاتف: ٣٦٦١٣٥ - ٣٦٤٣٩٨ - ٨٦٨٠٥١ - ٨١٥٥٧٣
فاكس: ٠٠/١٢١٢/٤٧٨١٣٧٣



(أ)
مقدمــة

لم يشهد تاريخ الفكر فلسفة بلغت من السيادة والنفوذ في عصر من العصور ما بلغته فلسفة عمانويل كـانط من النفـوذ والسيادة عـلى الأفكار في القرن التاسع عشر ، فبعد ستين عاماً من التطور الهادىء المنعزل قام « كـانط » بهز العالم وإيقاظه من نومـه العقائـدي في عام ١٧٨١ بإخراج كتابه المشهور « نقد العقـل الخالص » . لقـد سادت فلسفة شوبنهور فترة قصيرة الموجة الرومانتيكية التي انفجرت في عام ١٨٤٨ ، كما اجتاحت نظرية التطور كل شيء أمامها بعد عام ١٨٥٩ ، وفازت فلسفة نيتشه بقلب المسرح الفلسفي في نهاية القـرن التاسـع عشر ، ولكن هذه الفلسفات لم تكن سوى تطور سطحي يتدفق تحته تيار فلسفة كـانط القوي الثابت الأشدّ عمقاً واتساعـاً ، ولا تزال فلسفة كانط حتى يومنا هذا قاعدة لكل فلسفة أخرى، فقد سلم نيتشه بكل ما جاء به كانط واعتبره قضية مسلماً بها ، وذكر شوبنهور عن كتاب « العقل الخالص » الذي وضعه كـانط بأنه أعظم الكتب في الأدب الألماني وأكثرها أهمية ، وعنده أن الإنسان يبقى طفلاً في معرفته إلى أن يفهم كـانط ، لم يستطع سبنسر فهم كـانط ، وقد يكون هذا هو السبب في أنه لم يبلغ الذروة في الفلسفة ، وما أجدرنا بهذه المناسبة أن نذكر العبارة التي قالها « هيجل » في « سبينوزا » ، فنقول عن كـانط ، لكي يكون المرء فيلسوفاً لا بدّ من أن يدرس كانط أولاً .

لذلك يجب علينا دراسة كـانط ، ولكن من الصعب دراسة هذا

الفيلسوف بطريقة مباشرة ، بأن نعمد إلى كتبه فوراً وننكب على دراستها ، والأفضل إذا أردنا أن نقرأه أن نسبق قراءة ما كتبه بما كتب عنه ، وأن يكون آخر ما يجب أن نقرأه هو ما كتبه كانط نفسه ، لأنه يكتب بأسلوب يحيطه الغموض والتعقيد ، ولا يحاول سياق الأمثلة لتوضيح أفكاره ، زاعماً أنها تطيل كتابه الذي بلغ ثمانمائة صفحة على الرغم من محاولته اختصاره ، وهو يقول إنه يكتب للفلاسفة المحترفين ، وهم ليسوا بحاجة إلى الشرح والتوضيح وسياق الأمثلة ، ومع ذلك فقد عجز هؤلاء عن فهم كتابه ، وذلك عندما أرسل كانط نسخة منه إلى صديقه هرز ليطلع عليها ، وكان هرز معروفاً بسعة اطلاعه وعمق تأمله ، أعاد هرز الكتاب إلى « كانط » بعد أن قرأ نصفه قائلاً : « إنه يخشى على نفسه الجنون لو واصل قراءة الكتاب » ، فإذا كان هذا هو الحال مع من اتخذ الفكر والفلسفة حرفة له ، فكيف السبيل إذن لتفهم هذا الفيلسوف ؟ .

دعنا ندنو منه في حرص واهتمام ، بأن نبدأ في الاقتراب منه عن بعد عنه ، وأن نبدأ في نقاط مختلفة من مدار موضوعه ، وبعدئذ نتلمس طريقنا إلى تلك الفلسفة المبهمة والكنز المغلق .

كامل حمد محمد عويضة

جمهورية مصر ـ المنصورة ـ عزبة الشمال

ش جامع نصر الإسلام

عمانويل كـانط

(١٧٢٤ - ١٨٠٤ م)

١ ـ مولده :

ولد عمانويل كـانط في ٢٢ أبريل عام ١٧٢٤ بمدينة كونجسبرج Konigsberg ، والواقعة على الحدود الشمالية الشرقيـة الألمانيـة ، من أبـوين فقيرين : إذْ كـان أبـوه يعمـل سرّاجـاً ، بينـما أمّـه من أسرة متواضعة .

وقـد ذهب بعض المؤرخـين إلى أن أبـاه كـان ينحـدر من أسرة اسكتلندية هاجرت إلى بروسيا ، وهذا ـ في رأيهم ـ هو السر في الميل الشديد الذي أظهره كـانط منذ البداية نحو فلاسفة الإنجليز من أمثال ديفيد هيوم وهتشون وغيرهما .

وقـد نشأ كـانط في جـوّ مسيحيّ مشبع بـروح النزعـة التقويـة Piétisme فأثرت هذه التربية الدينية التي تلقاها منذ صباه ، على نفسه خصوصاً وأن والدته كانت متمسكة بهذه النزعة الدينية المحافظة والتي ظهرت كرد فعل ضد النزعة البروتستانتية الإيقانية وضد شتى النزعات الفكرية الحرة . وهنا نجد أن النزعة التقوية قد أثرت على تفكير كـانط الديني ، لا سيما وأنها كانت حريصة على تأكيد الطابع الفردي المحض للإيمان الديني ، فضلاً عن أنها كـانت تقدم الإرادة الخيّرة أو النية

الطيبة على شتى المعتقدات العقلية ، والطقوس الشكلية ، والعبادات الخارجية[1] .

وعلى الرغم من أن والدة كانط قد توفيت حين كان الفيلسوف ما يزال في الثالثة عشرة من عمره ، إلا أنها قد استطاعت أن تشيع في نفسه منذ نعومة أظفاره روح الإيمان ، والإعجاب بالظواهر الكونية ، والشعور بسمو الطبيعة ، وكل هذه الصفات ستظل ملازمة لشخصية كانط في كل مراحل تطورها ، وربما كانت هي المسؤولة ـ إلى حدّ ما عن تمسك كانط الشديد بكل من الفيزياء والأخلاق . ولكن مع الأسف الشديد ـ لا نكاد نجد بين أيدينا من المصادر الأكيدة ما يكفي لمعرفة التطورات الباطنة والأحداث النفسية الهامة التي مرت بفيلسوف كونجسبرج . . ولم يقدم لنا مؤرخو حياة كانط سوى مجرد وصف سطحي لبعض المظاهر الخارجية لحياته وطباعه ، دون أن يستطيعوا الكشف عن البواعث الحقيقية التي عملت على تكوين شخصيته ، أو الدوافع العميقة التي كان لها الأثر الكبير في توجيه حياته . بل إن الشاعر الألماني هيني Henie ليبدأ حديثه عن سيرة كانط بقوله : « إنه لمن العسير أن يكتب المرء تاريخ حياة عمانويل «كانط» : فإنه لم يكن لهذا الرجل تاريخ ولا حياة ! وكل ما هنالك أنه عاش حياة آلية رتيبة منتظمة ، كعزب عجوز كان يقطن في شارع هادىء منعزل من شوارع مدينة كونجسبرج[2] .

وحينما يقرأ المرء ما كتبه أصدقاء كانط مع أستاذهم الكبير غداة

---

(١) د . زكريا إبراهيم ، كانط أو الفلسفة النقدية ، ص ٣٧ . وقارن تاريخ الفلسفة الحديثة ، د ـ يوسف كرم ، ص : ٢٠٨ .

(٢) Heinrich Heine : «Germany», in «works» V..

وفاته ، فإن المرء ليشعر بأن الشخصية التي يصفونها هي شخصية ذلك الفيلسوف العجوز الذي كانوا يكنّون له كل الاحترام والتقدير والإعجاب . ولكن أحداً منهم لم يستطع أن يتجه ببصره نحو ذلك المفكر المغامر الذي كان يشق طريقه الفلسفي نحو المجد والشهرة . ومعنى هذا أن الصورة التي رسموها لنا هي صورة ذلك المفكر الشيخ الذي كان قد فرغ من تسجيل إنتاجه ، أو تحقيق رسالته ، في حين إننا كنا ننتظر منهم أن يصفوا لنا مراحل تطور صديقهم الفيلسوف ، وأن يكشفوا لنا عن العوائق والعقبات التي التقى بها في طريق حياته . وأما فيما يتعلق برسائل كانط نفسه ، فإننا نلاحظ أن معظمها يرجع إلى الفترة الأخيرة من حياته ، بحيث إننا لا نكاد نعثر على خطابات هامة له ، يمكن أن تعيننا على الكشف عما مرّ به من أحداث في صباه ، أو ـ على الأقل ـ في المراحل الأولى من حياته . ومن هنا فإن معظم ما يرد في كتب المؤرخين عن حياة « كانط » هو أقرب ما يكون إلى الظن والتخمين ، إن لم نقل إلى الخرافة والأسطورة !

٢ ـ رحلته العلمية :

نظراً لحرص والدة كانط على تزويد ابنها بالثقافة الدينية ، فقد ألحقته في العام الثامن من عمره بالكلية الفردريكية بكونجسبرج ، حيث تتلمذ على يد شولتس Schultz أحد رجال النزعة التقوية ، ممن كانوا مقربين إلى أسرة كانط . وقد استمر فيلسوفنا يتلقى دراسته بهذه المدرسة ، حتى بعد وفاة أمه ، إلى أن أتم تعليمه بها حوالى سنة ١٧٤٠ ، فتخرج منها في السادسة عشرة من عمره مزوداً بثقافة لاتينيه ممتازة .

ولم يلبث كانط أن التحق بكلية الفلسفة التابعة لجامعة

كـونجسبرج ، حيث تتلمـذ على يـد كونـوتسن Knutzen أخذ اتبـاع فولف ، فاستطاع أن يلم بمذهب ليبنتس ، كما وقف أيضاً على نظريات نيوتن . وقد أظهر كـانط خلال هذه الفترة براعة هائلة في الدراسات الـلاتينية ، حتى لقـد ذهب بعض المؤرخين إلى أن السر في إعجـابه بالرومان إنما كان يرجع إلى عبادتهم للواجب وتقديسهم للنظام[1] .

ويقال إن كـانط كان كثيراً ما يستشهد بعبـارة جوفنـال Juvénal المأثورة التي يقول فيها : « ليس أشد هواناً على النفس من أن تطأطىء رأسها للعار والخزي ، وأن يدفعها حب التمسك بالحياة إلى فقـدان أسباب الحياة» ولسنا ندري على وجه التحديد في أية سنة أتم كانط دراسته بجامعة كونجسبرج ، ولكن الذي نعلمه أنه تقدم عام ١٧٤٦ ـ وكـان قد بلغ في ذلـك الوقت الثـانية والعشرين من عمـره ـ ببحث جامعي صغير تحت عنـوان : « آراء حول التقـدير الصحيـح للقوى الحية » ، وهو بحث يظهر فيه تأثر كـانط بنظرية نيوتن في الجاذبية ، كما تتجلى فيه رغبته في التوفيق بين الديكارتيين والليبنتسيين حول مسألة قياس « القوة المحركة » . ولكن المهم أن كـانط فقد في ذلك العام والده الذي كان يعوله ، فلم يلبث أن وجد نفسه مضطراً إلى التكسب عن طريق احتراف مهنة التدريس . وهكذا اشتغل كـانط مدرساً خاصـاً لأحد أبناء الأسرة النبيلة .

٣ ـ وظائف كـانط :

سبق أن ذكرنا أن كـانط عمل مدرساً ، وظلّ يشغل هذه الوظيفة قرابة تسع سنوات لدى عائلات نبيلة مختلفة في بروسيا الشرقية ، دون أن ينأى كثيراً عن كونجسبرج مسقط رأسه . وعلى الرغم من أن كـانط

(١) انظر « كـانط » للدكتور زكريا إبراهيم ص ٣٨ .

نفسه قد ذهب إلى أنه لم يكن مدرساً بارعاً ، إلا أن من المؤكد أنه قد نجح في تكوين تلامذة ممتازين استطاع أن يثبت في نفوسهم شعوره العميق بالحرية وتقديره العظيم للقيمة الإنسانية .

وعلى كل حال ، فقد عاد كانط إلى كونجسبرج عام ١٧٥٥ ، لكي يعمل محاضراً بجامعتها ، وراح يلقي على جمهور المستمعين محاضرات في الجغرافية الطبيعية ، وعلم النفس التجريبي ، والفلسفة العامة . ويُقال إن هذه المحاضرات قد لقيت رواجاً كبيراً لدى جمهور المترددين على الجامعة ، فاستطاع كانط أن يظفر بعدد كبير من التلامذة ، وكانت الطريقة المتّبعة في ألمانيا آنذاك أن يدفع الطلبة أجر الأستاذ الذي يترددون على دروسه ، فضمن كانط بذلك مستقبله المادي ، ولم يَبْقَ عليه سوى أن يواصل دراساته العلمية بكل أمن واطمئنان .

وقد ظل كانط محاضراً خارجياً بالجامعة قرابة خمسة عشر عاماً ، كان فيها نموذجاً للمدرس الناجح ، واستطاع خلالها أن يكتسب منزلة رفيعة في نفوس تلاميذه .

٤ ـ تسميته المتوحد المعتزل :

ينبغي لنا أن نتذكر أن «كانط» قد قام بالتدريس لبعض تلاميذ الأسر النبيلة ، وعلى كل حال ، فقد أفاد كانط من تردده على الأوساط النبيلة في بروسيا الشرقية خبرة لا بأس بها بشؤون الحياة وأساليب المجتمع ، مما أكسبه طابعاً بورجوازياً مهذباً وصفه لنا الكثيرون من عارفيه .

وهنا ينبغي أن ننفي عن كانط ما وسمه به بعض المؤرخين من أنه كان مفكراً متوحداً معتزلاً ، وأنه لم يكن على صلة بعلماء عصره

وفلاسفة زمانه ، فإن معارضيه قد شهدوا له بأنه كان رجلاً اجتماعياً من الطراز الأوّل ، وأنه لم يقطع صلته يوماً بالحياة العلمية في المقاطعة التي كان يعيش فيها ، فضلاً عن أنه كان على صلة وثيقة بالحركات العلمية والفلسفية في ألمانيا كلّها . ولئن كنا نجهل على وجه التحديد ما الذي كان يشغل بال كانط في السنوات العديدة التي قضاها ببروسيا الشرقية (١٧٤٧ ـ ١٧٥٥) حينما كان يتردّد على الكثير من الأسر البورجوازية الكبيرة هناك ، إلاّ أنه ليس ما يبرر الظن بأنه كان يحيا إبّان تلك الفترة حياة عزلة وتوحّد . والظاهر أن معظم ما يرويه المؤرخون عن حياة كانط ، حتى فيما بعد تلك الفترة ، إنما هو أدخل في باب الخرافة منه في أي باب آخر ! فالقول بأنه كان متوحداً يحيا حياة الرهبان ، وأنه لم يغادر مطلقاً حدود المدينة التي وُلد فيها ، وأن حياته كانت منتظمة انتظاماً آلياً كساعة دقيقة محكمة ، وأنه كان يحيا حياة الضنك والزهد والتقشف : كل هذه أقاويل رومانتيكية لا صحيح فيها إلاّ أنها غير صحيحة ! فلم يبق أمامنا إذن سوى أن نستخلص تطور كانط الروحي من خلال مؤلفاته العديدة ، محاولين الوقوف على المراحل المختلفة التي تعاقبت عليه من خلال الأفكار الكثيرة والمعارف المتنوّعة التي قدّمها لنا في تلك المؤلفات .

٥ ـ مؤلفات كانط :

بدأ كانط عام ١٧٥٥ بكتابة رسالة بعنوان « التاريخ الشامل للطبيعة ، ونظرية السماء » ، نراه فيها ينقد رأي نيوتن في أن تركيب النظام الحاليّ للمجموعة الشمسية لا يمكن أن يفسّر إلا عن طريق القوانين الآلية السائدة في الطبيعة ، لكي يضع فرضاً جديداً مؤدّاه أن النظام الحاليّ للأجرام السماوية قد تكوّن في البدء بفعل دوران سديم أصلي .

وهذا الفرض العلمي الذي صاغة «كـانط» في هذه الرسالة الكوسمولوجية يشبه إلى حـدّ كبير تلك الآراء العلمية التي سيعبر عنها فيما بعد العالم الفرنسي الكبير لابـلاس ، حتى لقد سميت النـظرية السديمية في الأجرام السماوية باسم نظرية «كـانط لابلاس» في تفسـير أصل الكون ولكنَّ كـانط لم يقتصر في هذه المـرحلة على تفسـير نشأة الكون ، بل هو حاول أيضاً أن يثبت وجود كائن مطلق ، عن طريق الاستناد إلى ما في الكون من ترابط دقيق بين عناصره ، وما في الطبيعة من قوانين صادقة تشهد بوجـود تنظيم حقيقي . فلم يقتصر كـانط إذن على تفسير أصل الكون ، بل هو قد ربط تصـوّره للعلم الطبيعي بتصوّره الدينيّ ، وإن كان قد رفض في الوقت نفسه معظم الأدلة التقليدية على وجود الله .

ومن هنا فقد ظهرت له عام ١٧٦٣ رسالة فلسفية هامّة بعنوان « الدعامة الوحيدة الممكنة للبرهنة على وجود الله » ، حاول فيها أن يهدم بعض الأبنيـة الاعتقادية الكبرى التي كان فولف قد أقامها في مجال اللاهوت الطبيعي .

ولم تلبث هذه الدراسات أن قادت كـانط إلى معالجة مشكلة العلية في بحث ظهر سنة ١٧٦٣ بعنوان : « محاولة من أجل إدخال مفهوم الكميات السالبة إلى الفلسفة » . وهنا يظهر تأثر كـانط بفلسفة هيوم ، فإننا نراه يحاول البرهنة على أن رابطة العليـة هي رابطة ذات طـابع خاص يخرج بها عن نطاق المنطق ومبدأ الهوّية « أو الذاتية » ، ما دمنا نتصور في العلية أن مجرد وجود شيء من شأنه أن يترتب عليه وجود شيء آخر . وقد أتبع كـانط هذا البحث ببحث آخر أكثر أهمية بعنوان : « دراسة في بداهة مبادىء اللاهوت الطبيعي والأخلاق » وذلك عام ١٧٦٤ ، وقـد عني فيهـا ببيـان الفـارق الكبـير بـين الـريـاضيـات

والميتافيزيقا ، فذهب إلى أن الرياضيات لا تهتم بالعلاقة القائمة بين المفهوم وموضوعه ، وذلك لأن الموضوع عندها هو من إنشاء العقل ، فهو من موضـوع مُركب بمقتضى عـلاقة تعسفيـة تستند إلى التصـور الواضح وحده دون سواه .

وأما بالنسبة إلى الميتافيزيقا ، فإن المهمّ أن نفهم موضوعاً واقعياً ، والمشكلة إنما تنحصر في فهم الصلة القائمة بين مفاهيمنا وبـين ذلك الموضوع . وتبعاً لذلك فإن هناك اختلافاً شاسعاً بين المنهج الرياضي والمنهج الميتافيزيقي : لأن الأول منها منهج تركيبي ، في حين إن الثاني منهج تحليلي. واهتمام «كـانط» بالمنهج الفلسفي التحليلي هو الذي حَدَا به إلى إثارة مشكلة العلية مع هيوم في أعنف صورة من صورها ، ولئن كان كـانط قد ذهب ـ في هذه المرحلة من مراحل تطوّره ـ إلى استحالة قيام ميتافيزيقا أولية لا تستند إلى الواقع أو التجربة في شيء ، إلا أننا نجد في هذه المـرحلة السابقـة على المـرحلة النقديـة معظم الأصـول الفلسفية التي ستردد من بعد في كتاب « نقد العقل الخالص » .

والحق أنه على الرغم مما ذهب إليه كـانط من أن الخطوة الأولى في كل تفكير فلسفي هي في العادة اعتقادية « أو دوجماطيقية » ، إلا أننا لا نكاد نجد في جميع كتاباته، حتى في المرحلة الأولى من مراحل تطوره، أية نزعة إيقانية بمعنى الكلمة. حقاً لقد دأب مؤرخو الفلسفة على القول بأن «كـانط» قد مرّ في تطوره الروحي بمراحل ثلاث: مرحلة اعتقادية كان فيها متأثراً بنزعة فولف العقلية ، ثم مرحلة شكّية وقع فيها تحت تأثير هيوم ، وأخيراً مرحلة نقدية كانت بمثابة رد فعل ضد النـزعة الشكيـة السابقـة ، مع العـودة إلى نزعـة عقليـة نسبيـة (لا إيقانية) ، وتلك هي المرحلة النقدية الصحيحة . ولكننا مع ذلك لو أنعمنا النظر في الفلسفة النقدية ، لوجدنا أنها كانت ثمرة لتطور روحي

بطيء تعاقب على أطوار متلاحقة ، بحيث إننا نستطيع أن نعثر على أصول « التفكير النقدي » في المرحلتين السابقتين على ظهور ثالث كـانط النقدي المعروف .

وإذا كان البعض قد توهم أن « الفلسفة النقدية » تمثل في حياة كـانط الروحية نقطة تحول فجائية ، أو ثورة عقليـة لم يكن يؤذن بها شيء ، فإن الحقيقة أن هذه الفلسفة لم تنبثق على حين فجأة في رأس كـانط ، بل هي قد تمت ونضجت وتطورت خلال دراساته المتعاقبـة وتأملاته الطويلة ، كثمرة لتفكير عميق نفّاذ بعيد الغور . وقد يميـل البعض إلى إغفـال أهميـة المرحلة الأولى من مـراحـل تـطور كـانط الروحي ، ولكن من المؤكد أن لهذه المرحلة أهمية كبرى في حياته ، لأنها هي التي كشفت عن عدم رضائه عن المذاهب الفلسفية السابقة ، وهي التي حدت به إلى الاهتمام بفحص المفاهيم أو التـطورات التي لا بدّ للفيلسوف من أن يستعين بها في تكوين مذهبه النظري .

وآية ذلك أننـا نراه (مثـلاً) يهتم بفحص مفهوم « النفس » أو « الروح » كما نراه يعنى عناية خاصة بامتحان مفهوم « العلية » ، وهو يستعـين في هذا الفحص أو الامتحـان بمنهـج تحليـلي دقيق ، منبهـاً القارىء إلى أن السر في فشل الكثير من المذاهب الفلسفية السابقة هو أنها كانت تستعين بمفاهيم ناقصة أو تصورات غير دقيقة . هذا إلى أننا نجده يهتم ـ في بعض البحوث التي كتبها ـ إبان هذه الفترة ـ بتحليل مفهوم « الوجود » ومفهوم « الماهية » لكي يبين لنا أن تحليل مفهوم أية ماهية من الماهيات المتنـاهية لا يمكن أن يسمـح لنا بـأن نكتشف في داخلها صميم الوجود .

ومعنى هذا أن الوجود ليس محمولاً أو صفة لأي شيء كائناً مـا كان ، كما سيبين لنا كـانط فيما بعد وبالتفصيل في نقده للدليل الوجودي

أو الأونطولوجي . وهكذا استطاع كانط ـ منذ مرحلة مبكرة من مراحل تفكيره ـ أن يفطن إلى أن الميتافيزيقا هي أولاً وبالذات « علم حدود المعرفة » وأن ينص بالتالي على ضرورة فحص مفاهيمنا ونقد ملكتنا العاقلة قبل استعمالها في تكوين بناء عقلي شامخ .

وفي عام ١٧٦٦ ظهر لكانط مؤلف ساخر أطلق عليه اسم « أحلام راءٍ مفسرة في ضوء أحلام الميتافيزيقا » حاول فيه أن يهزأ بأصحاب تلك المذاهب الروحية الشامخة التي كانت تقوم على مفاهيم ناقصة وتصورات عرجاء . وهو يسوق على سبيل المثال مذهب سويدنبرج[١] Swedenborg الذي استند إلى مفهوم « الجوهر الروحي » من أجل البرهنة على استقلال النفس عن البدن ، وخلودها بعد الموت .

وقد بين لنا «كانط» في هذا الكتاب كيف أن تكوين التفسيرات الروحية العريضة هي مهمة سهلة هينة ، ما دمنا نلتجىء إلى مفاهيم عفوية ناقصة ، وتصورات مبهمة غير محددة . وختم كانط مؤلفة بقوله : « ما أكثر الأشياء التي أجهلها ، ولكن ما أكثر الأشياء التي أنا في غير حاجة إليها ! » . والظاهر أن لسان حال كانط في هذا البحث إنما هو « الجهل السقراطي » ، أو « فلسفة الجهل » ، فكانت الكلمة النهائية في هذه الدراسة هي الفلسفة السلبية .

ولهذا يميل بعض المؤرخين إلى القول بأن استيقاظ «كانط» من سباته الإيقاني قد تم في هذه المرحلة من مراحل حياته ، بدليل أنه قد اعترف صراحة في مؤلفات هذه الفترة بصعوبة الاستناد إلى المعرفة الخالصة

---

(١) سويدنبورج Swedenborg (١٦٨٨ ـ ١٧٧٢) متصوف إشراقي سويدي كان يدّعي إمكان الاتصال بموجودات روحية عليا .

المستمدّة من المفاهيم القاصرة والتصورات الناقصة ، وضرورة العمل على التحقق أولاً من الطريقة التي اتبعها العقل في الوصول إلى أمثال هذه المفاهيم والتصورات لمعرفة مدى شرعيتها . ولكن هذا ـ في نظر الكثير من مؤرخي فلسفة كانط ـ لا يبرر تقديم « الاستيقاظ من السبات الإيقاني » ، فإن هذه المرحلة قد جاءت متأخرة بعض الشيء ، فيما يروي معظم الكانطيين الذين كانوا وثيقي الصلة بصاحب الفلسفة النقدية . فإذا ما انتقلنا الآن إلى المرحلة الثانية من مراحل تطور كانط الروحي (وهي المرحلة التي ابتدأت عام ١٧٦٩ بتفكيره في بحثه اللاتيني المشهور وانتهت عام ١٧٨١ بصدور الطبعة الأولى من كتابه الضخم في نقد العقل الخالص) ، وجدنا أنفسنا بإزاء مرحلة إنتاج فكري هائل ، اعتبره كانط نفسه نقطة البداية في كل فلسفته النقدية ، حتى إننا لنجده في أواخر أيام حياته يرفض الاعتراف بكل مؤلفاته وأبحاثه الأخرى التي ظهرت قبل عام ١٧٦٩ . ولو أننا رجعنا إلى الكثير من رسائل كانط وملاحظاته ، لوجدناه يعترف صراحة بأن عام ١٧٦٩ قد حمل إليه نوراً فكرياً هائلاً ، لأن فكرته الأساسية في النقد قد تكونت وتحددت معالمها خلال ذلك العام .

وقد تقدم «كانط» ببحثه الأكاديمي المشهور «في صورة ومبادىء العالمين الحسي والعقلي»[1] عام ١٧٧٠ إلى جامعة كونجسبرج ، فاستطاع بهذه الرسالة التي وضع فيها دعائم نظريته في المعرفة ، أن يظفر بمنصب الأستاذية في الفلسفة . والفكرة الأساسية التي صدر عنها هذا البحث هي ما لاحظه كانط من أن الكثير من المبادىء التي نعتبرها في العادة موضوعية ، هي في الواقع ذاتية ، بمعنى أنها مجرد مبادىء

---

(١) De mundi sensiblis atque intelligibilie forma et principiis

تنطوي على بعض الشروط التي لا يمكننا بدونها أن نتصور الموضوع أو أن نفهمه . وقد شرع كانط ـ منذ تلك اللحظة ـ يقارن نظريته في المعرفة باكتشاف كوبرنيقوس ، فذهب إلى أنه كما أن الموقع الذي نشغله على الأرض هو الذي يجعل السماء تبدو أمامنا وكأنما هي تتحرك حولنا ، فكذلك نحن ندين لطبيعة حساسيتنا بطريقة تصورنا للأشياء في إطار المكان وإطار الزمان . وإذن فإن ما سماه نيوتن باسم المكان المطلق والزمان المطلق إنما هو في الحقيقة صورتان من صور الحساسية .

ومعنى هذا أن قوانين المكان والزمان هي قوانين حساسيتنا ، ولهذا فإن كل ما يمكن أن تبديه لنا التجربة ، هو في حاجة بالضرورة إلى الخضوع لتلك القوانين ، وإلا لما وجد لدينا عنه أي عيان حسي . ولولا ذلك ، لما كان في وسع الرياضيات التطبيقية أن تصدر قوانين أولية تصدق على الظواهر نفسها ولكن كل ما ندركه بطريقة عيانية إنما ندركه وفقاً للصور الكامنة في ملكتنا الحدسية « أو العيانية » ، وبالتالي فإننا لا ندرك الأشياء في ذاتها ، بل ندرك الظواهر وحدها ، ونحن ندركها على طريقتنا الخاصة في الإدراك الحسي . بيد أن «كانط» قد اقتصر في رسالته اللاتينية على ربط العيان الحسي وحده بالصورة والمبادىء الذاتية ، فلم يطبق مبدأه الكوبرنيقي القائل بأن « معرفة الأشياء محددة بطبيعة نشاط الذات العارفة وصورها » إلا على العيان الحسي وحده .

وأما فيما يتعلق بالذهن ، فقد ظل كانط يؤمن بقدرته على معرفة الأشياء في ذاتها . فالعالم المحسوس هو وحده « الظاهرة » ، وأما عن طريق الذهن ، فإن في وسعنا أن نتسامى فوقه لكي نعرف الأشياء في ذاتها . ومعنى هذا أن عالم الفكر واقعي ، في حين أن عالم الحس

ظاهري . ومن هذا يتبين لنا أن كانط لم يجرؤ ـ في بحثه اللاتيني ـ على تطبيق مبدأ الكوبرنيقي على الذهن أيضاً ، بل هو قد ظل يؤمن بأن المعرفة العلمية الصحيحة ـ عن طريق الذهن ـ كفيلة بإظهارنا على حقيقة الأشياء .

ولكننا لو عدنا إلى الخطابات التي تبادلها كانط مع بعض أصدقائه ، على أثر ظهور هذا البحث ، لتبين لنا بوضوح أنه كان على عدم وعي تام بالمشكلات الخطيرة التي أثارتها نظريته في المعرفة . وآية ذلك أنه شرع يتساءل : كيف تكون مفاهيم الذهن ، التي نكوِّنها نحن عن طريق نشاط فكرنا ذاته ، صالحة الانطباق على أشياء مستقلة عنا تمام الاستقلال ؟ أليست هذه المفاهيم (كالعلة والجوهر والإمكان والواقعية والضرورة) هي من تكويننا نحن ، فكيف نعتبرها نتاجاً لتأثير الأشياء علينا ، أو كيف نعتبرها مجرد ثمرة من ثمرات التجربة ؟ وإذن أفلا يجدر بنا أن نفحص تلك المفاهيم الأساسية ، حتى نقف على طبيعة تلك « المقولات » التي نستعين بها في معرفتنا للعالم ؟ . . كل تلك أسئلة انبثقت في ذهن كانط بعد تأملات طويلة ، كما تدلنا على ذلك رسائله وملاحظاته في الفترة ما بين ظهور بحثه اللاتيني عام ١٧٧٠ وصدور الطبعة الأولى من كتابه الأول في النقد عام ١٧٨١ .

وليس أدل على نزاهة كانط الفكرية وأمانته العلمية في البحث ، من أنه قد أمضى حوالى أحد عشر عاماً في التأمل والتفكير ، قبل أن يقتنع اقتناعاً تاماً بضرورة تطبيق مبدئه الكوبرنيقي على المعرفة الذهنية أيضاً ، لا على العيان الحسي وحده . وحينما تأكد كانط من أن للذهن أيضاً صوره وشروطه ، وأنه ليس في وسع أية معرفة علمية أن تعلو بنا فوق مستوى العالم الظاهر للتجربة ، وأن معرفة الذهن ـ مثلها في ذلك كمثل الحساسية ـ لا تخرج عن كونها ضرباً من التأليف الذهني أو

النشاط الترابطي الذي يقوم به الفهم ، فإنه لم يلبث أن أتم نظريته في المعرفة ، ولم يكن عليه من بعد سوى أن يحرِّر كتابه في « نقد العقل الخالص » .

وقد ظهرت الطبعة الأولى من هذا الكتاب عام ١٧٨١ حينما كان فيلسوفنا قد بلغ السابعة والخمسين من عمره. ويُقال إن «كـانط» لم يصدر هذا الكتاب ، إلاّ بعد أن كان قد عهد إلى صديقه جرين Green بمراجعة كل عبارة من عباراته . ومع ذلك ، فقد جاء هـذا الكتاب حافلاً بالاصطلاحات المدرسية ، والأساليب الجـدلية ، والمتنـاقضات الظاهرية ، وشتى ضروب التكرار ، حتى لقد وقع في ظن الكثيرين أنه أعسر كتاب فلسفي ظهر في العصور الحديثة. ولكن ربما كان السبب في تضخم هذا الكتاب ، وكثرة ورود التكرار فيه ، أن صاحبه لم يكن مفكّراً متوحداً أو انعزاليا (كما كان الحال بالنسبة إلى اسبينوزا) ، وإنما كان استاذاً للفلسفة يكتب لجمهوره من التلاميذ والمريدين ، فلم يكن من المستغرب أن يجيء كتابه مفتقراً إلى شيء من التنظيم ، نظراً لاهتمام صاحبه بحشد الأدلة والبراهين ، وتكرار المعاني والعبارات ، والحرص على إقناع قارئه بشتى الوسائل والأساليب . ولا شك أن هناك فارقاً كبيراً بين الفلاسفة المتوحّدين الـذين يكتبون لأنفسهم ، والفـلاسفة المشتغلين بالتدريس ممن يكتبون لتلاميذهم وجمهور قرائهم .

وكانط ـ بلا شك ـ ينتسب إلى هذا النـوع من الفلاسفـة، فإن مؤلفاته لم تكن مركَّزة، ومنظمةً تنظيماً صارماً، ذات طابع جماليٍّ ظاهر، كمؤلفات النوع الأول من الفلاسفة ، بل هي قد كـانت في الغالب مؤلفات ضخمة ، سيئة التنظيم ، مليئة بالتكرار والإعادة ، كـما هو شأن معظم مؤلفات النوع الثاني من الفلاسفة. وأغلب الظن أن كـانط كان يظن أنه يكتب للإنسانية قاطبة ، فإنه كان حريصاً على أن تصل

تعاليمه سليمة غير مشوَّهة إلى الغالبية العظمى من الناس ، وكأنما هو كان يعتقد أن الحقيقة لا يمكن أن تظل وقفاً على فئة قليلة من العقول الممتازة ، بل هي لا بدَّ من أن تنتشر في جميع الأوساط لكي تصبح ملكاً مُشاعاً للكل دون تمييز[1] .

ومهما يكن من شيء ، فإن من المؤكد أن صدور كتاب كـانط في « نقد العقل الخالص » قد كان بالفعل أكبر حَدَث فلسفي عرفه تاريخ الفكر الأوروبي الحديث ، لأن هذا المؤلف الضخم قد أحـدث ثورة كبرى في عالم الفلسفة : إذْ نبَّه الناس إلى أن الفكر ليس هو الذي يدور حول الأشياء ـ كما كان يظن الفلاسفة السابقون ـ ، وإنما الأشياء هي التي تدور حول الفكر لكي تصير موضوع إدراك وعلم . وقد حاول كـانط في كتابه هذا أن ينفذ إلى أعمق أعماق العقل البشري ، لكي يكشف لنا عن طبيعة المعرفة ، وشروطهـا ، وحدودهـا . . إلخ . . فشرح لنا صور الحساسية ، ومقولات الذهن ، وأفكار العقل ، وعمد إلى تفسير الملكة العاقلة باعتبارها وظيفة تأليفية تُرْجِعُ إلى الوحدة شتى عناصر المعرفة المتناثرة . ولسنا نريد أن ندخل هنا في تفاصيل نظرية كـانط في المعرفة ، وإنما حَسْبنا أن نقول إن كـانط قد وصف لنا في كتابه « نقد العقل الخالص » عظمة الفكر البشري من ناحية ، وقصوره أو عجزه من ناحية أخرى .

وهو قد بيَّن لنا أن حدود الفكر البشري إنما هي نابعة من صميم طبيعة العقل ، وبالتالي فإنها حدود تفرضها عليه قوانين العقل نفسه . وسواء سلمنا مع كـانط بهذه الحدود، أم حاولنا أن نوسِّع من نطاق المعرفة البشرية، فإن الشيء الذي لا نزاع فيه هو أن كـانط قد حاول ـ

---

(١) Jnlien Bend : «Kant», Cassell, living Thoughts library, 1992, pp.3 -4.

لأول مرة في تاريخ الفكر البشري ـ أن ينفذ إلى أعماق النشاط العقلي ، وأن يَسْبر غور المعرفة البشرية ، دون أن يقول أكثر مما يعرف .

بيد أن كـانط لم يلبث أن تحقق من أن الكثيرين لم يفهموا كتابه الأول في « النقد » على حقيقته ، خصوصاً وأن البعض قد نسب إليه نزعة مثالية ذاتية هو منها براء ، فكان لا بد لفيلسوفنا من أن يقـدِّم صورة سهلة مُبسَّطة لنظريته في نقد العقل الخالص . وهكذا ظهر له عام ١٧٨٣ كتاب صغير « نسبياً » بعنوان : « مقدمات لكل ميتافيزيقا مقبلة يكون من حقها أن تتخذ لنفسها صفة العلم »

والظاهر أن كـانط قد كتب هذا الكتاب لجمهور القراء (من غير المتخصِّصين) ، فإننا نراه يعرض فيه الكثير من الآراء التي كان قـد بسطها في كتابه السابق ، وتفنيد حجج الخصوم .

ولئن يَكُنْ مضمون هذا الكتاب لا ينطوي على أي شيء جديد ، إلّا أنه لا يخلو من أهمية ، نظراً لأن كـانط قد عني فيه بإقامة تفرقـة واضحة بين مثاليته النقدية ، ومثالية بركلي الذاتية ، فضلاً عن أنه قد أوضح لنا فكرته عن الميتافيزيقا بصورة لا تدع مجالاً للزعم بأنه كان يريد القضاء على كل ميتافيزيقا .

وهنا تصل إلى المرحة الثالثة والأخيرة من مراحل تطور كـانط الـروحي ، ألا وهي مرحلة الأستـاذية التي لمـع فيهـا اسمـه ، وذاع صيته ، وأصبح شيخ الفلاسفة المحدثين فى القرن الثامن عشر كله . وقد تحول « كـانط » في هذه المرحلة إلى فلسفة الأخلاق ، فقدم لقرائه كتابين هامين :

أولهما : « أُسس ميتافيزيقا الأخلاق » الذي ظهر عام ١٩٨٥ .

وثانيهما : « نقد العقل العملي » الذي صدر عام ١٧٨٨ كتتمـة

لمذهب كـانط في الأخلاق[1] .

وعلى حين أن فيلسوفنا كان يؤمن في المرحلة الثانية من مـراحل تطوره بإمكان قيام الأخلاق على الحسِّ الباطني (كما كان يقول فلاسفة الإنجليز من أمثال شافتسبري وهتشون) ، أو على العاطفة المبـاشرة كـمـا يقول « روسّو » نجد أنه في هذه المرحلة قد أصبح يؤمن بأنه لا قيام للفلسفة الخلقية إلاّ على العقل وحده ، ما دام العقل هو مصدر الإلزام الخلقي. وهكذا راح كانط ينسب إلى الأخلاق صبغة « الضرورة المطلقة » فنادى بوجود قوانين أولية كلية ضرورية في مضمار السلوك البشري ، وحاول وضع مفهوم جديد هو مفهـوم « الواجب اللامشروط » وبعد أن كان فيلسوفنا يستند إلى علم النفس في إقامته للفلسفة الخلقية ، صار ينادي بأن الأخلاق لا يمكن أن تقوم على أية دعامة تجريبية ، وأكد وجود « آمر أخلاقي مطلق » هو بمثـابة قضيـة عمليـة تركيبيـة أوليـة Apriori . ثم عـاد كـانط إلى معـاني « اللّه » و «الحرية » و« الخلود » التي كـان قد استبعـد إمكان الـبرهنة عليهـا نظرياً ، فاعتبرها مسلمات أخلاقية يستلزمها العقل ، وقال إن علينا أن نبني الميتـافزيقا عـلى الأخـلاق ، بـدلاً من أن نبني الأخـلاق عـلى الميتافيزيقا .

حقاً إن مسلمات العقل العملي هي قضايا نظرية ، ولكنها لا تقبل البرهنة باعتبارها كذلك ، وإنما هي تتوقف على قانون عملي ذي قيمة لا مشروطة من وجهة نظر أولية ضروريّة .

وفي مقدمة كتابه الأول دعائم ميتافيـزيقا الأخـلاق يشير إلى أن

---

(١) انظر د . زكريا إبراهيم « كانت» ص ٤٩ ، وقارن بالفلسفة الخلقيـة تأليف توفيق الطويل ص ٣٨٦ .

مبادىء الأخلاق التي نأتي بمقتضاها ما ينبغي فعله تعرف معرفة قبلية سابقة على التجربة a – priori فإن التجربة تشهد بما يأتيه الناس بالفعل من تصرفات ، ولكنها لا تستطيع أن ترقى إلى البرهنة على ما ينبغي أن يفعلوه ، بل إن الناس كثيراً ما يأتون من الأفعال ما ينبغي أن يتجنبوه ، فإذا كانت هناك مبادىء خلقية عامة تصور ما ينبغي أن يكون ، وجب أن يكون العلم بها أولياً قبلياً لا يستند إلى تجربة حسية ، وهذا الجانب من علم الأخلاق يتعلق بتكوين المبادىء الخلقية وتبريرها ، ويتمثل في قولنا : **ينبغي ـ واجب ـ خير ـ حق ـ باطل** . . وهذا ما نسميه بميتافيزيقا الأخلاق ، أما العلم بتفاصيل الواجبات الجزئية فإنه يستند إلى الخبرة ، وهذا هو الجانب التجريبي الكسبي في علم الأخلاق، ويسميه كانط بالأنثروبولوجيا العملية، ومن الواضح أن مرجع هذه التفرقة إلى نظريته الأيستمولوجية ، فإن التجربة تتيح استخلاص الواجب من استقراء الأمثلة الجزئية ، أما كانط فينشد مبدأ اسمى للأخلاقية ، ومن ثم لا يستطيع استمداده من التجربة ، والجانب الأوّلي القبلي في فلسفة الأخلاق هو وحده الذي يكشف عن طبيعة الواجب، والخلط بينه وبين الاعتبارات التجريبية ـ من مصلحة ذاتية أو غيرها ـ يُفضي إلى اضطراب الفهم واضمحلال الأخلاق، ويحاول «كانط» في كتابه «دعائم ميتافيزيقا الأخلاق» أن يضع أسس هذه الميتافيزيقا معترفاً بأن استيفاء هذا الغرض يتطلب نقداً كاملاً للعقل العملي ، ومن ثم قصر مهمة الكتاب على إقامة المبدأ الأسمى للأخلاقية ، مستبعداً كل المسائل التي يقتضيها تطبيق هذا المبدأ[١] .

وقد أثار ظهور كتاب كانط المسمى باسم « نقد العقل العملي »

---

(١) الفلسفة الخلقية ص ٣٨٦ ـ ٣٨٨ ، تأليف توفيق إبراهيم .

نقاشاً عنيفاً بين مؤرخي الفلسفة ، فقد اختلفت الآراء حول أولويّة « نقد العقل النظري » على « نقد العقل العملي » أو العكس ، وراح بعض النُّقّاد يزعمون أن كـانط لم يكتب مؤلفـه المسمّى باسم « نقـد العقل العملي » إلا إرضاء لخادمه العجوز لامبه Lampe الذي كان قد ساءه أن يهدم أستاذه شتى الأدلة التقليدية على وجود اللّه ، وحـرية الإرادة ، وخلود النفس ! ولكن ، سواء أكانت الأولوية للعقل النظري أم للعقل العملي ، فإن كـانط نفسه يصرح بأن العقلين ليسا في واقع الأمر سوى عقل واحد ، منظوراً إليه من وجهتي نظر مختلفتين .

وحينما قرر كـانط أن « فكرة الحرية » هي محور كل مذهـب العقل الخالص ـ بما فيه العقل النظري ـ فإنه قد مهد الطريق « فيما يقول أحد المؤرخين » لتحول سيادة العقل العملي على العقل النظري إلى علاقة عملية ، أو علاقة شرط بمشروط(١) .

وعلى كل حال فإن اعتراف كـانط في مقدمة الطبعة الثانية لكتابه : « نقد العقل الخالص » بأنه قد أراد أن يلغي « المعرفة » لكي يفسح المجال للـ «اعتقاد » ، إنما هو الدليل القاطع على شعوره بعدم كفاية المعرفة النظرية ، وإيمانه بأن الأخلاق لا تقل أهمية عن العلم . وليس معنى هذا ـ أن كـانط قد شك في القيمة الموضوعية للعلم ، وإنما معناه أنه قد أراد أن يفصل « العلم » عن « الاخلاق » دون أن يقيم بينهما أية مفاضلات أو أولـوية . . بيـد أن كـانط لم يلبث أن واصـل تأمـلاته الفلسفيـة ، فـاستـطاع أن يكتشف بفضـل قـراءتـه لمنـدلسـون Mandelssohn ـ وغيره من علماء الجمال ـ ملكة ثالثة متوسطة بين ملَكة الفهم وملَكة الإرادة ألا وهي ملَكة « الـوجدان » . . ومن هنـا فقد

---

(١) V. Deblos : «Dekant aux Post –Kantiens», Paris, Aubier, 1940, p. 80

حاول كانط في مؤلفه الجديد « نقد ملكة الحكم » الذي ظهر سنة (١٧٩٠) أن يوفق بين العقلين النظري والعملي ، أو بين عالم الطبيعة وعالم الحرية ، أو بين الحق والخير ، أو بين ما هو كائن وما ينبغي أن يكون ، عن طريق الالتجاء إلى قوة ثالثة حاكمة بالجمال والغائية ، ألا وهي ملَكة الحكم. والظاهر أن كانط حين وضع كتابيه السابقين في نقد العقل النظري ، ونقد العقل العملي ، لم يكن قد فطن بعد إلى إمكان وجود ملَكة ثالثة تصلح موضوعاً لكتاب آخر في النقد ، ألا وهي ملَكة الحكم التي تستند إلى الشعور بالملائم وغير الملائم ، أو باللذة والألم . وقد لاحظ كانط أنه كما أن المبادىء الأولية لملَكة الفهم مرتبطة بمعرفة الواقعة التجريبية ، وكما أن المبادىء الأولية للعقل العملي مرتبطة بالنزوع ، فإن للحكم التأملي مبدأً أولياً مرتبطاً بالوجدان .

وهذا المبدأ الأولي الذي تنطوي عليه ملَكة الحكم هو الذي يحقق الإنسجام بين الطبيعة والحرية ، أو بين الآلية والغائية ، أو بين العقل والإرادة .

وعلى الرغم من وجود نقص في النقدين السابقين ، إلا أنه قد نجح في تكملة هذا النقص ، عن طريقة وضعه لهذا النقد الثالث الذي أراد به التوفيق بين ملكوت الضرورة الطبيعية وملكوت الحرية .

ولكن المهم أن كانط لم يكن حتى ذلك الحين قد أبدى أدنى اهتمام بمسائل الذوق ، والحكم الجمالي ، وصلة الجمال بالغائية .. إلخ .

ومن هنا فقد كتب شوبنهور ـ في حديثه عن الفلسفة الكانطية ـ يقول : « إنه لمن الغريب حقاً أن يكون كانط ، ذلك الرجل الذي ظل الفن مرفقاً غريباً عليه ، والذي لم يكن ـ فيما يبدو ـ مجهولاً لتذوق الجمال ، والذي لم تتح له الفرصة بلا ريب لرؤية أي أثر فني جدير بهذا

الاسم ، والذي يظهر أيضاً أنه لم يعرف جوته على الإطلاق ، في حين أن جوته كان هو الرجل الوحيد في عصره الذي كان في وسعه أن يسير جنباً إلى جنب معه، نقول: إنه لمن العجيب حقاً أن يكون كانط - على الرغم من هذا كله - خير من استطاع أن ينهض بأداء أعظم خدمة ، وأجلها ، وأخلدها ، لفلسفة الفن »[1] .

ونحن نوافق شوبنهور على الاعتراف بأهمية فلسفة كانط الجمالية ، ولكننا نخالفه فيما ذهب إليه بخصوص إحساس كانط بالجمال ، وتقديره للفن، حقاً إن كانط قد جهل الكثير من الفنون التي كانت سائدة في عصره ، كما أنه لم يكن يتمتع بمقدرة فنية هائلة على تذوق الموسيقى ، ولكن من المؤكد أنه كان ملماً إلماماً واسعاً بفن الشعر ، كما أنه كان مولعاً - على وجه الخصوص - ببعض الشعراء من أمثال ملتون ، وبوب ، والشاعر الألماني هالر Haller .

وأما من بين الكتاب ، فقد كان مولعاً بهيوم (كأديب ، لا كفيلسوف فقط) ، كما كان شديد الإعجاب بروسو لدرجة أن اللوحة الوحيدة التي كانت معلقة على جدار حجرة استقباله إنما كانت صورة لروسو ! ومهما يكن من شيء ، فقد ظهر كتاب كانط في فلسفة الجمال والغائية ، حينما كان الفيلسوف قد بلغ السادسة والستين من عمره .

وبظهور هذا الكتاب اجتمع الثالوث النقدي ، وأصبح في وسع مؤرخي الفلسفة أن يعتبروا الفلسفة الكانطية مكتملة . ولكن فكر كانط الذي لا يكل ، ما كان ليتوقف عند هذا الحد ، بل سرعان ما تحول الفيلسوف إلى مسائل الدين ، فراح يدرسها بمنهجه النقدي المعروف ، محاولاً التعرف على طبيعة الخبرة الدينية .

---

(١) A. schopenhauer: «Le Monde comme Volonté et comme Représentation», trad. franc Par Burdeau «t. 11. P 128/

وكان الملك فريدريك الأكبر ـ نصير الحرية ـ قد توفي عام ١٧٨٦ ، وخلفه فريدريك وليام الثاني ـ عدو الحرية ، والملك الرجعي المتزمت ـ فصدر عام ١٧٨٨ قانون يحرم على أية مدرسة أو جامعة أن تعلم ما لا يتفق مع تعاليم المسيحية ، ويفرض رقابة شديدة على كل ضروب النشر ، خصوصاً ما اتصل منها بالمسائل الدينية ولكن كانط نشر عام ١٧٢٩ بحثاً فلسفياً في « الشر الأصلي » تعرض فيه لمشكلة دينية ، وكان بحثه هذا بمثابة الفصل الأول من فصول كتاب كان يعتزم نشره بعنوان « الدين في حدود العقل » .

ولم تمانع الرقابة في نشر هذه الدراسة ، ولكنها لم تصرح له بمواصلة نشر الجزء الثاني منها ، فالتجأ كانط إلى أساتذة اللاهوت بجامعة كونجسبرج طالباً إليهم أن يبدوا رأيهم في مدى تمشي هذه الآراء مع الدين ، فكان جوابهم بالإجماع أنه لا خطر منها على الدين وأنها لا تنطوي على أي خروج على تعاليم المسيحية .

واستناداً إلى هذا الإجماع ، فقد دفع كانط بكتابه إلى إحدى دور النشر بمقاطعة « بينا » (خارج حدود بروسيا) ، ضارباً بقرار الرقابة عرض الحائط ، فكان أن ظهر الكتاب عام ١٧٩٣ ، ثم لم يلبث أن أعيد طبعه في العام التالي ، نظراً لما لقي من رواج كبير . ولما علمت الحكومة البروسية بخبر نشر هذا الكتاب ، أرسل وزير المعارف خطاب لوم رسمي ـ باسم الملك ـ إلى كانط ، وصدرت الأوامر إلى جميع أساتذة جامعة كونجسبرج بعدم تدريس الفلسفة « الكانطية » .

وقد كان لا بد «لكانط» من أن يذعن لأوامر الملك ، فبعث بخطاب يعتذر فيه إلى فريدريك وليام ، ويتعهد فيه بعدم الكتابة أو التعليم في الدين « بوصفه خادماً أميناً لجلالة الملك » .

وقد ذكر كانط فيما بعد أنه تعمَّد وضع هذا التحفظ ، حتى يكون

في حِلٍّ من الوفاء بتعهده بعد انتهاء حكم هذا الملك . ومن هنا فقد عاد كـانط إلى الكتابة في المسائل الدينية بعد وفاة فريدريك وليام سنة ١٧٩٧ ، ونشر في العام التالي كتاباً بعنوان « صراع الملَكات» أكد فيه حقوق العقل في وجه الإيمان ، وكان قد بلغ في ذلك الوقت الرابعة والسبعين من عمره .

وعلى الرغم من أن صحة كـانط قد تدهورت في الفترة الأخيرة من فترات حياته ، إلّا أنه لم يكف عن التأليف والكتابـة حتى في مرحلة الشيخوخة المتقدمة ، فقد أصدر عـام ١٧٩٥ رسالـة صغيرة بعنـوان « مشروع للسلام الدائم » تحدث فيها عن إمكان قيام تنظيم سلمي بين الـدول الكبرى ، كـما نشر عام ١٧٩٧ كتـابـاً بعنـوان : « المبـادىء الميتافيزيقية الأولى لنظرية في الفضيلة » . وكان آخر كتاب ظهر له ـ قبل وفاته بعام واحد ـ هو كتاب في « التربية » عام ١٨٠٣ .

لئن كان الفيلسوف كـانط قد ظل يعمل حتى اللحظة الأخيرة، إلّا أنه شعر في أواخر أيامه بانحطاط قواه العقلية ، فوجد نفسه مضطراً إلى اعتزال التعليم بالجامعة ، وظلت حالته الجسمية والعقلية تسوء يوماً بعد يوم ، إلى أن فقد بصره ، وكاد يفقد الذاكرة أيضاً ، حتى وافته المنية في الثمانين من عمره .

٦ ـ شخصية كانط :

نجد أن الصفة الأولى التي اعتاد المؤرخون أن ينسبوها إلى عمانويل كـانط هي صفة التنظيم الدقيق، حتى لقد قيل إنه كان يسير على نظام آليّ مطرد في العمل والراحة وتناول الطعام والنوم ومقابلة الأصدقاء . . إلخ .

وهذا ما عبَّر عنه الشاعر الألماني هيني بقولـه : «لست أظن أن

الساعة الضخمة الموجودة في أعلى برج الكاتدرائية كانت تؤدي عملها اليومي بشكل أدقّ أو أكثر انتظاماً من مواطنها عمانوئيل. كـانط ! استيقـاظ ، ثم شرب قـدح من القهـوة ، ثم كتـابة ، ثم قـراءة للمحاضرات الجامعية ، ثم تناول لوجبة الطعام ، ثم نزهة : كل شيء في موعده المحدَّد .

وكان الجيران يعرفون أنَّ الساعة قد أشرقت منتصف الرابعة حينما كان عمانويل كـانط يغادر باب منزله ، مرتدياً معطفه الرماديّ ، حاملاً في يده عصاه الخيزرانية ، متجهاً نحو طريق شجرة الزيزفون ، وهو الطريق الذي أصبح يسمّى الآن ـ على سبيل الذكرى ـ باسم « نزهة الفيلسـوف »[١] . ويبدو ـ عنـدنا ـ أن النقّـاد قـد بـالغـوا في وصف الفيلسوف بالدقة ، والنظام والأساليب التي كـان يتبعها في حيـاته ، بدليل أن أصدقاءه ومحبيه قد أعطوا لنا عنه صورة أخرى مختلفة تماماً عن هذه الصورة الآلية المتزمّتة .

وأظن والله تعالى أعلم أن يكون قد اصطنع هذا النظام المطرد الدقيق في حياته حينما تقدمت به السنّ ، فأصبح يشعر بالحـاجة إلى اتباع أساليب صحيّة ليحافظ على صحته التي بدأت تضمحل .

أما في بداية حياته ، فقد رُويَ عنه أنه كـان شابـاً مرحـاً يحب الاختلاط اجتماعياً له أصدقاء في أسر النبلاء التي كان يدرس لأبنائهم ، وكان يهوى تناول وجبات طعامه مع نفر من أصدقائه ، وكان يتمتع بقسط وافر من حضور البديهة وسرعة النكتة وحُبّ الفكاهة . . ويُقال إنّ كـانط كان صديقاً وفيّاً ، وجليساً ممتازاً ، وقد كان كثيراً ما يتردد على منزل صديقه جرين ، لكي يستمتع بصحبته ، ويقضي معه الساعات الطوال .

---

(١) Henrich Heine: «Germany», Works: V. PP. 136 137.

وعلى الرغم من أنه قد بقي عزباً ، دون أن يفكر جدياً في الزواج ، إلاّ أنه كان مولعاً بصحبة المثقفات من النساء ، كما كان محبوباً من صفوة سيدات المجتمع . وقد كان مواطنوه جميعاً ـ رجالاً ونساءً ـ معجبين بسعة اطلاعه وملاحظاته ، وبراعة حديثه .

٧ ـ عبقرية كانط :

بيد أن كانط كان يتمتع بأهم خاصية من خصائص الروح الفلسفية ، ألا وهي الدهشة الحادة ، والتعجب المستمر ، والقدرة على إبداء الملاحظات الطريفة ، وهذه الخاصية التي نعبر عنها عادة بـ « روح التساؤل » ، كانت هي السمة االبارزة في كل شخصية كانط ، بدليل ما ذكره أحد المتصلين به من أن كثيراً من الظروف التي قد يعتبرها الناس ضئيلة الشأن أو عديمة الأهمية ، كانت تبدو له عظيمة المغزى ، عميقة الدلالة ، نظراً لما كان يتمتع به من قدرة هائلة على الملاحظة .

وكان فيلسوفنا يتسم بعمق الفهم ، وبراعة الحديث ، حتى لقد كان الناس يرحبون دائماً بالاستماع إليه ، سواء تحدث في الفيزياء ، أم في القانون ، أم في الأخلاق ، أم في الدين ، أم في السياسة ، أم في الرحلات ، أم في الجغرافية الطبيعية ، أم في أي موضوع آخر .

وحينما كان فيلسوف لوبجسبرج يحلل الأحداث السياسية (مثلاً) ، فإنه كان يستطيع أن يكتشف الكثير من الأسباب ـ مما لم يخطر على بال أحد ـ لتبرير ما وقع من أحداث ، كما كان في وسعه أيضاً أن يتوقع ما سيترتب على هذه الأحداث من نتائج في المستقبل بشيء كبير من إصابة الحدس ودقة الاستنتاج .

ولكن الشيء الذي كان يستثير الإعجاب حقاً لدى كانط هو ما كان يبديه من ملاحظات ، واستنتاجات ، في ميدان الجغرافية

الطبيعية ، فضلاً عما كان في وسعه أن يرويه على مسامع جلسائه من أوصاف لمختلف البقاع والأمصار .

وعلى الرغم من أن كانط لم يغادر مسقط رأسه إلا لمسافة ميلين أو ثلاثة بعيداً عن كونجسبرج ، إلا أنه كان على علم تام بجغرافية كل قطر من الأقطار ، ونوع مناخه ، ومعيشة سكانه ، وحالته الاقتصادية ، وتوزيع حاصلاته ، وأسماء مقاطعاته ، وأهم مدنه ، وعادات أهله ، وتقاليدهم الاجتماعية . . إلخ .

٨ ـ كانط الانسان ومناصرته للحرية والمساواة :

لم يكن الفيلسوف « كانط » كما وقع في ظن البعض ـ مفكراً متوحداً لا يهتم بقضايا بلاده السياسية ، أو فيلسوفاً انعزالياً لا يتجاوب مع أحداث العالم الدائرة من حوله ، بل كان ـ حتى في مرحلة الشيخوخة ـ مولعاً بمناقشة المسائل السياسية ، مهتماً كل الاهتمام بمستقبل أوروبا السياسي .

وقد ضحى كانط بالكثير في سبيل المحافظة على مبادئه في الحرية والديموقراطية : فإن هذه المبادىء قد أكسبته عداوة الكثيرين . وكان كانط يؤمن بأن أفضل حكومة من الحكومات إنما هي الجمهورية (أو الملكية الدستورية) التي تقوم على الفصل التام بين السلطة التشريعية والسلطة التنفيذية .

وإذا كان « كانط » قد أبدى تحمساً كبيراً للثورة الفرنسية ، فذلك لأنه كان شديد الإيمان بحقوق الإنسان ، ومبادىء المساواة والحرية المدنية . وقد وصفه لنا أحد مؤرخي سيرته ، فقال إنه « كان نموذجاً مثالياً للمواطن العالمي ، والفيلسوف المستقل ، الذي كان ينظر إلى ما يجري تحت سمعه وبصره من تجارب يراد بها تحقيق فكرة الدستور

الكامل ، بنفس الغبطة التي يشهد بها العالم الطبيعي تجارب قد يكون من شأنها تأييد فرض علمي هام » .

ومع ذلك ، فقد كان فيلسوفنا مواطناً ألمانياً مخلصاً لدولته ، على الرغم من أنه كان يخالف في الرأي حكام وطنه ، وعلى الرغم من أنه قد اضطرّ في بعض الظروف إلى تحمل نتائج الرقابة الرجعية التي كانت مفروضة على الأقلام الحرة في عصره .

ويُقال إنّ أحد الأساقفة الفرنسيين (ويدعى الأب سييس Abbé Suieyés) عرض عليه يوماً تبادل بعض الرسائل معه ، في وقت كانت فيه بروسيا على خلاف مع فرنسا ، فرفض كانط هذا العَرْض ، باعتباره متعارضاً مع واجباته كمواطن بروسي . ولكنَّ « كانط » لا يتحدث عن واجبات المواطن نحو الدولة ، بل هو يتحدث عن واجبات الدولة نحو المواطن ، وهو باختصاره للديموقراطية والحرية ، يعلن أن واجب الدولة الأول نحو المواطن هو أن تعامله باعتباره شخصاً ، لا باعتباره شيئاً . فليس المهم هو تحقيق الرفاهية الاجتماعية على حساب الحرية الفردية ، بل المهم هو احترام الكرامة الإنسانية وتوطيد دعائم الحرية .

٩ ـ وفاة كانط :

توفي فيلسوفنا في الثمانين من عمره ، في ١٢ فبراير سنة ١٨٠٤ ، وذلك بعد أن شعر في أواخر أيامه بانحطاط قواه العقلية ، فاضطر إلى اعتزال التعليم بالجامعة ، وظلت حالته الجسمية والعقلية تسوء يوماً بعد يوم ، إلى أن فقد بصره ، وكاد أن يفقد الذاكرة .

وكانت آخر كلمة نطق بها « هذا حَسَن » : Es ist Gut .

وقد كانت وفاته حداداً شعبياً، فووريَ التراب تحت الأعمدة

الخارجية لكاتدرائية كونجسبرج ، ونقشت على قبره عبارة له وردت في « نقد العقل العملي » : « شيئان يملآنني إعجاباً : السماء المرّصعة بالنجوم فوق رأسي ، والقانون الخلقي في نفسي » .

هكذا ارتدت الأخلاقية إلى مبدأ الواجب الذي تمثل في قولنا : ينبغي علي أن أفعل كذا فكيف نوفق بين قيام هذا الإلزام وكفالة حرية الفرد واستقلالة إن الاخلاقية لا تستقيم بغير إلزام موجب على عكس ما ذهب اتباع الحاسة الخلقية ومن ذهب مذهبهم أن في وسع من يرفض الحاسة الخلقية أن يقول لرعاتها: إني لا أجد في نفسي هذا الوجدان الذي تتحدثون عنه وبالتالي لا أشعر بإلزام يوجب عليّ أن أتوخى العدالة أو ألتزم الأمانة أو أتمسك بالفضيلة . . ويقال مثل هذا ـ من باب أولى للذين أرادوا إقامة أخلاق بغير إلزام وفي مقدمتهم جويو كما أشرنا من قبل ونظريات النفعيين لا تصمد بدورها للنقد فهي ترد الإلزام إلى الجزاءات وتحتل المنافع الشخصية عند أصحابها مركز الصدارة حتى الذين سخروا الأخلاق لتحقيق الصحة العامة اشترطوا أن تتضمن هذه الصحة منفعة الفرد من أجل هذا اتجه كانط إلى التماس الحياة الكاملة في العقل وفي العقل وجد مفتاح التوفيق بين سلطة الإلزام وحرية الفرد لأن الإنسان حين يطيع قانون العقل يستجيب لسلطة باطنية يفرضها لنفسه على نفسه ومن ثم يفقد بطاعته حريته إذ هذا يذكرنا بمكان للعقل في مذهب الرواقيّة قديماً والحكومة الصالحة في مذهب « روسو » حديثاً يقيمها المواطنون بإرادتهم ويخضعون لسلطانها بمحض حريتهم ومن ثم لا يفقدون بالخضوع لها شيئا من حريتهم وأكد كانط هذا المعنى حين اعتبر الإنسان غاية في ذاته وليس أداة لغيره من الناس كما سنعرض بشيء من التفصيل بعد . .

إن السلطة التي تهيأت للقانون الأخلاقي مرجعها إلى العقل

والإنسان باعتباره عقلاً داركاً يسن القانون للإنسان باعتباره موضوعاً للرغبة أي إن الإنسان في مملكة الأخلاق ملك ومواطن في نفس الوقت وقولنا إن الإنسان قانون نفسه يتضمن القول باستقلال إرادته وهذا هو المبدأالوحيد لكل قوانين الأخلاق ولجميع الواجبات التي تسايرها والقانون الأخلاقي لا يعبر إلا عن استقلال العقل العملي المحض وبهذا المعنى أصبح القانون أمراً مطلقاً وإنا لنجد في نظرية استقلال الإرادة على هذا النحو الحل الصحيح لمشكلة الإلزام الخلقي فالإنسان قانون نفسه لأنه غاية في نفسه واستقلال الإرادة بالمعنى السالف الذكر يعني حرية الإنسان فيما يقول كانط نفسه فالإنسان كائن حر لأنه يشرع لنفسه ويقيد سلوكه بنفسه ومن ثم كان التحديد الذاتي Self determination فالحرية هنا لا تعني القدرة على أن يأتي صاحبها فعلاً ما وإنما تعني أن الإنسان قادر على ضبط دوافعه وتنظيم رغباته والتحكم في سلوكه وفقاً لمبدأ الواجب بمعنى أن يكون في مقدوره أن يأتي فعلاً أو يتوقف عن إتيانه وبهذا يخرج نفسه من عالم العلية التي تتحكم في الطبيعة ويجعل نفسه غاية في ذاتها ليقوم بأفعاله بمحض إرادته الحرة .

إن الإنسان مقيد بطاعة القانون لا كعبد تستبد به سلطة خارجية بل كرجل حر يقيد سلوكه بنفسه احتراماً لإنسانيته ومن ثم كان شعوره بالالتزام ويترتب على حرية التصرف مقرونة بالتعقل قيام التبعة الخلقية Morat responsbility إن التبعة لا تستقيم بغير الحرية بل قيل إن الشعور بالتبعة يكفي مبرراً للتسليم بحرية الإرادة والإنسان يشعر بأنه مسؤول عن أفعاله طالما كان في وسعه أن يردها إلى ذاته (العاقلة) وتنتفي مسئوليته متى كان مسوقاً إلى أفعاله بسلطة خارجية أو حتى متى كان مرجع سلوكه إلى ذاته اللاعاقلة أي متى تصرف مسوقاً بميوله الفطرية وعواطفه المكتسبة ومن أجل هذا جاء تأنيب الضمير عند اقتراف

معصية وكانت التوبة كثيراً ما تقترن بمحاسبة النفس ومرد هذا إلى شعور المرء بأنه قبيل اقتراف المعصية كان يستطيع أن يختار ، بمحض حريته اجتناب ارتكابها ومن هنا يجيء السلام[1] (remorse) .

بهذا رفض كانط رد الواجب أو الإلزام الخلقي إلى سلطات خارجية فأنكر رأي التجريبيين حين قالوا إن عنصر القهر أو الضرورة - وهو ماهية الإلزام نشأ عن ضغط خارجي لأن الإنسان عرف واجبه في ظل نظم سياسية ودينية وسلطات اجتماعية اتفقت على تهديده بالعقوبة إن عصى مواصفاتها بل رفض كانط رأي رجال اللاهوت الذين يرجعون أداء الواجب إلى تعاليم الدين فإن أوامر اللّٰه ونواهيه لا تبرر قيام الإلزام الخلقي لأن من حق العابد أن يستفسر عن السبب الذي جعل اللّٰه تعالى يأمر به أو ينهى عنه وجواب السؤال أن اللّٰه يأمر بالفعل لأنه بطبيعته خير وينهى عنه لأنه بطبيعته شر وبذلك يكون الخضوع لسلطة الدين مرجعه إلى قانون أخلاقي ومعنى هذا أن الأخلاق تصدر عن العقل ولا تنشأ عن الدين بل إن الدين نفسه يقوم على الأخلاق .

إن كـانط يميز بين استقلال الإرادة وخضوعها لسلطات أخرى فاستقلالها مكفول حين تكون قانون نفسها وعندئذ لا تصدر أفعـال الإنسان إلا عن تقديره العقلي لمبدأ الواجب ولا يكتفي «كـانط» برفض إملاءات السلطات الخارجية في كل صورها باعثاً على أفعال الإنسان بل يصرح بأن سلوك الإنسان إذا صدر عما تجيش بـه نفسه من رغبـات وميول وأهواء ووجدانات اخترقت إرادته استقلالها ووجب أن يستبعد سلوكه من نطاق الأخلاقي بل حتى العواطف النبيلة لا تصلح باعثاً على

---

(١) Ibid, p. 145 – 0

أداء الواجب فالممرضة التي تخلص في رعاية مريضها عن رحمة ومحبة لا تتصرف بمقتضى القانون الأخلاقي لأن هذا القانون عند كانط يقتضي ألا يصدر السلوك إلا عن تقدير عقلي لمبدأ الواجب .

وفكرة الخير عند كانط تلحق القانون الأخلاقي ولا تسبقه بمعنى أن خيرية الأفعال لا تعرف إلا بالقياس إلى قانون أخلاقي وإذا كان النفعيون يجعلون الرغبة في تحقيق المنافع أو تفادي المضار قاعدة لسلوك الإنسان فإن كانط يحرص على إحلال القانون الخلقي مكان هذه الرغبة كانوا يرون أننا حين ننظر إلى الخير من زاوية الرغبة نراه وقد تمثل لنا في صورة لذة فردية أو منفعة شخصية فمن تصرف وفقاً لرغباته ـ حتى ولو كانت مشاعر نحو الآخرين ـ كان ينشد خيره أو يلتمس لذته والمبدأ الذي يهيمن على جميع الرغبات عندهم هو حب الذات الذي نشأ عن غريزة المحافظة على البقاء وهي التي تهيمن على دوافع الإنسان وشهواته إن كانط قد استبعد الرغبات في كل صورها باعثاً على أداء الواجب وقضى بأن يسير السلوك الخيّر بموجب القانون الأخلاقي دون نظر إلى ما يحتمل أن يترتب على هذا السلوك من نتائج وآثار وهذا القانون يوجب أن تصدر الأفعال عن احترام لمبدأ الواجب وبهذا يأمن الإنسان غائلة الخداع والتعصب لصالحه ويتحرر من دوافع الأثرة ونوازع الحساسية لأنه حين يسقط نتائج سلوكه من حسابه لا يهتم إلا بمبدأ الواجب في ذاته ويستطيع عندئذ أن يجعل قاعدة سلوكه قانوناً عاماً للناس في كل زمان ومكان وبذلك يتحرر من نزواته وأهوائه وينشد البشرية كلها باعتبارها كائناً ناطقاً .

١٠ ـ مصدر الإلزام الخلقي في مذهبه :

لعلنا نزيد ما قلناه إيضاحاً حين ندقق في هذا التمهيد قليلاً لنقول

كلمة عن مصدر الإلزام الخلقي في مذهبه فقد رأينا عند الحديث على مكان الضمير في مذاهب المحدثين موقف التجريبيين على اختلاف صورهم من نشأة هذا الإلزام وعرفنا شيئاً عن أصوله اللا أخلاقية عند الأنتربولوجيين والسيكولوجيين ومن إليهم ونريد الآن أن نعرف مكان الإلزام من فلسفة كانط .

والحديث عن مصدر الإلزام في فلسفته يقتضينا أن نقف قليلاً عند فلسفته الميتافيزيقية لأن مذهبه الأخلاقي كان امتداداً لفلسفته الأنطولوجية الميتافيزيقية ومن أجل هذا نرى قبل الخوض في مذهبه وبيان خطواته ومراحله أن نشير إلى بعض ما يعنينا الآن من فلسفته الميتافيزيقية في تصور الكون .

العالم عند كانط عالمان عالم الأشياء كما هي في ذاتها وعالم الأشياء كما تبدو لنا والعالم الثاني مختلف بالضرورة عن العالم الأول لأن العقل وهو بصدد معرفته للأشياء يغير في حقيقتها أو يفرض عليها قالباً من الكيفيات والعلاقات التي لا تتعلق بالأشياء في ذاتها كالرجل الذي ولد وعلى عينيه منظار أزرق اللون يرى كل شيء مزرق اللون وإن لم تكن الزرقة قائمة في الأشياء التي يراها وإنما هي كيفية أو صفة فرضها على الأشياء بمنظاره الذي يصبغ بلونه كل مرئياته . فالعقل يضيف إلى الأشياء التي يتصدى لمعرفتها صفات الكم والكيف وكون الشيء علة أو معلولاً يشغل حيزاً من المكان أو الزمان ـ بهذا لا ندرك قط شيئاً على حقيقته وإنما ندركه كما يبدو لنا .

والإنسان يبدو داخل عالم أنشأت له عقله أو ساهم في إنشائه على أقل تقدير وهو لا يعرف خارج هذا النطاق شيئاً لأنه كلما حاول التعرف إلى شيء فرض عليه مقولات عقله على هذا النحو يدرك

الإنسان الأشياء والأفكار والحقائق ويرى «كانط» أن التجربة الخلقية نوع من المعرفة ولكنها معرفة يقينية لا يرتقي إليها الشك إنها تنشد العلم « بما ينبغي » أن نأتيه من أفعال سواء أأقدمنا على فعله أم أحجمنا عنه ومن أجل هذا كان الإنسان بهذه المعرفة العينية يتصل بعالم الأشياء كما هي في الحقيقة أي عالم الأشياء في ذاتها وهكذا كان اختلاف المعرفة الخلقية عن سائر أنواع المعرفة وإذن فالإنسان مظهران يتمثل أولهما في ذاته التجريبية التي تحوي خليطاً مشوشاً من الرغبات والأهواء وتربطه بعالم الأشياء كما تبدو نفس صورية ترنسندنتالية Transcendental هي مصدر التجربة الخلقية وعن طريقها يشارك في عالم الأشياء كما هي في الواقع[1] إن الإنسان في مظهره التجريبي الأول مقيد بطبيعة ما ورث في فطرته وبظروف ما كسب من بيئته ويخضع مع غيره من الظواهر لقوانين العلية التي تحكم العالم الفيزيقي تشهد بهذا العلوم الإنسانية ـ من حياة وأنتروبولوجيا ونفس ووظائف أعضاء ـ كلها تقرر أن الإنسان مجبر وليس مخيراً ولكن كانط يستدرك فيقول إن الإنسان مع هذا يتميز من الظواهر الطبيعية بظاهرة ينفرد بها دون غيره من الكائنات وبها يتعذر اعتباره ابن الطبيعة التي يخضع لقوانينها ونظمها خضوعاً كاملاً فهو إلى جانب ما فيه من دوافع ورغبات تحدد ما يأتيه فعلاً من تصرفات يتميز بالشعور بما ينبغي أن يفعله . والإنسان هو الكائن الوحيد الذي يستطيع أن يميز بين ما يرغب في فعله وما ينبغي عليه فعله ومعنى هذا أن النظر إلى العوامل التي ترتد إلى استعداداته ـ سيكولوجية وفسيولوجية وترجع إلى الجنس الذي انحدر منه والطبقة التي ينتمي إليها والبيئة التي عاش في جوها والتربية التي أخذ بها ـ يسلمنا النظر إلى هذه الجوانب في حياة الإنسان إلى فهم الطريقة التي يسلكها بطبيعته

---

(١) Joud Guide to the philosophy of Morals & Politics P. 2u1 FF.

ويتصرف فعلاً بمقتضاها ومع هذا كله نقول في كثير من الحالات إنه كان يستطيع أن يتصرف على نحو آخر أي إنه كان يستطيع أن يتصرف بمقتضى مبدأ أو وفق ما ينبغي ولا يقال هذا إلا مع افتراض قدرته على أن يتصرف على غير النحو الذي أتاه فعلاً من أجل انفراد الإنسان بذلك دون غيره من كائنات فلا يقال إن الحجر ينبغي أن يتدحرج إلى أعلى أو إن النمر ينبغي عليه ألا يمزق فريسته وذلك لأن الجماد والحيوانات لا تستطيع بطبيعتها أن تتصرف على غير النحو الذي تصرفت عليه فعلاً ولكن الإنسان وحده هو الذي يشعر بإلزام يوجب عليه أن يتصرف وفقاً لمبدأ ويخالف بذلك ما كان مقرراً عليه أن يفعله فيتحرر بذلك من قيود العلية التي يخضع لها كجزء من العالم الفيزيقي وفي ظل هذه الحرية يأتي واجبه فإن ما ينبغي على الإنسان فعله يتضمن فيما يقول « كانط » ـ القدرة على فعله ought impliescan .

. . إن الإلزام الخلقي يتضمن القدرة على طاعته لأن الإنسان لا ينبغي عليه أن يأتي فعلاً إلا متى كان قادراً على إتيانه وإلا كانت « ينبغي » وهماً وخداعاً وبهذا يصبح الإنسان سيد نفسه ورب أفعاله .

والشعور بالإلزام الخلقي مرتبط ارتباطاً وثيقاً بالشعور بالحرية حرية الذات التي تريد (الذات الترنسندنتالية) والإنسان بفضل القانون الخلقي يكشف في نفسه الشعور بالحرية وهذا الشعور بالإلزام لا يرتد إلى أصول غير أخلاقية كما ظن الأنتروبولوجيون والسيكولوجيون من قبل أنه يرتد إلى مبدأ يستلهمه ومثل أعلى يستوحيه إن الإنسان حين يأتي ما ينبغي فعله لا يستجيب لميوله الفطرية ولا يستسلم لدوافعه النفسية وإنما يتحرر من آثار الوراثة وقيود البيئة وموضوعات الظروف التي تحدد نفسيته ويتجرد عن تأثيرات العالم الفيزيقي الذي يقيد جسمه ويعلو على رغباته ولا يكترث لنتائج أفعاله

وبمعنى آخر يتخلص من الجانب الذي يربطه بالعالم كما يبدو وينتمي إلى عالم الحقائق في ذاتها وعندئذ يتصرف ككائن أخلاقي فيخضع سلوكه لمبدأ الواجب ويزاول أفعاله بإرادة حرة ولا يتقيد بغير نفسه التي تعتنق مبدأ أخلاقياً ندين له بالولاء[١] .

وهكذا نرى مما أسلفنا أن مرد الإلزام الخلقي عند التجريبيين والوضعيين إلى أصول بدئية ظهرت في حياة الجماعة البشرية في ضوء خبرتهم فسلوك بعينه حقق ـ لصاحبه أو لجماعته ـ نفعاً فكان خيراً وسلوك آخر أدى إلى ضرر وحاق بصاحبه أو بجماعته فكان شراً وليست الخيرية أو الشرية من صنع العقل أو وضع الفلاسفة ومن أجل هذا اهتم التجريبيون والوصفيون عند تقويم فعل من الأفعال بما يترتب عليه من نتائج وآثار .

أما العقليون والحدسيون فقد ردوا خيرية الأفعال إلى سلطة تقوم في باطن الذات ـ هي العقل أو الضمير أو ما يدخل في معناه ـ ومن هنا ذهب كانط إلى أن الواجب شعور بإلزام عقلي مع إدراك استحالة ضده ، هو أمر مطلق نطيعه وفقاً لطبيعة العقل العملي الذي يميز الإنسان ـ باعتباره حيواناً ناطقاً ـ من سائر الكائنات من أجل هذا اقتضت الأخلاقية أن يلزم الإنسان نفسه بمحض إرادته بسلوك يضحي فيه بمطالب جسمه ودوافعه طاعة لنداء العقل دون اكتراث بوجدان أو عاطفة أو نحوها وإلا افتقد الفعل قيمته الأخلاقية[٢] .

---

(١) Joad, Philosophy, ch. V. P. 143 FF.

(٢) انظر الفلسفة الخلقية تأليف توفيق الطويل .

حسبنا الآن ما أسلفنا فقد قصدنا به أن نلقي بعض الضوء على بعض الأسس التي أقام عليها كـانط من الواجب تخفيفاً للظلمات التي قد تكتنف فهم هذا المذهب ولعلنا نستطيع الآن أن نعرض هذا المذهب الشامخ فلنمهد لذلك .

١١ ـ خطوات مذهبه

(أ) الإرادة الخيرة :

يبدأ كانط الفصل الأول من كتابه بالحديث عن الإرادة الخيرة فهي تحتل في مذهبه مكاناً ملحوظاً إنها عنده العمل بمقتضى الواجب لذاته دون النظر إلى نتائجه وهو يقول عنها إنها الشيء الوحيد الذي يمكن اعتباره خيراً دون قيد ولا شرط فهي خير مطلق يتخطى الظروف والأحوال بل هي الشيء الوحيد الذي يعتبر خيراً في ذاته بصرف النظر عن علاقته بغيره من أشياء وإن لم تكن الخير الوحيد . فثمة أشياء تعتبر خيراً في حالات دون حالات هي شر حين يساء استعمالها وتسخر لأغراض سيئة كمواهب العقل من ذكاء وأصالة حكم ومواهب الحظ من مال وجاه ونحوه وخيرية الإرادة الصالحة ليست مستمدة من خيرية النتائج التي تنشأ عنها فإن الخيرية المشروطة المقيدة لا تكون قط مصدر خيرية مطلقة بل إن الإرادة الصالحة تظل خيرة حتى إذا أخفقت في تحقيق أهدافها وإن كانت لها أهداف تنشد تحقيقها .

يفرق كانط بين الإرادة الخيرة الصالحة والإرادة الشريرة السيئة أولاهما محبة تستهدف البناء والانسجام والثانية كراهية تستهدف الهدم والفوضى أولاهما ترمي إلى ضبط الفردية وتنظيم الدوافع الراقية مستجيبة للقيم وثانيتهما تميل إلى فوضى الدوافع والميول والنزوات والأفعال التي تصدر عنها تفقد طابعها الأخلاقي وتتسم بطابع أناني ذاتي .

وتتمثل الإرادة الخيرة في إرادة العمل وفقاً لمبدأ الواجب في ذاته لا

انتظاراً لمنفعة ولا انسياقاً وراء ميل أو رغبة وفي هذا خالف «كانط» جميع التجريبيين. ومع اتفاق الناسَ على اعتبار الإرادة الصالحة خيرة في كل الحالات دون النظر إلى نتائجها النافعة فإن علينا أن نناقش ذلك في ضوء فهمنا لوظيفة العقل فنفترض مقدماً أن لكل عضو وظيفة قد هيىء على أحسن الوجوه لتأديتها، وكذلك الحال في الحياة العقلية فوظيفة العقل أن يهيمن على سلوك الإنسان كما أن وظيفة الغريزة أن تتحكم في سلوك الحيوان ولو كانت غاية الإنسان تحقيق السعادة لكانت الغريزة أقدر من العقل على تحقيق هذه الغاية وإذا افترضنا أن العقل كغيره من الأعضاء ـ قد هيىء بحيث يحسن تأدية وظيفته لما كانت وظيفته مجرد إيجاد إرادة تكفل تحقيق السعادة بل كان يهدف إلى إيجاد إرادة تكون خيراً في ذاتها دون اعتبار نتائجها وآثارها والإرادة الخيرة تتجلى في وضوح متى اصطرعت مع رغباتنا ودوافعنا الطبيعية فقاومتها في ظل الواجب لذاته وإن لم يكن مؤدى هذا أن الخيرية من حيث هي كذلك تقوم في قهر النزعات الطبيعية فإن الإرادة التي اكتملت خيريتها لا تجد أمامها ميولاً تتصدى لقبولها، ومن ثم لا تقال فكرة الواجب « التي تتضمن التغلب على نزوات النفس ونزعاتها » . على مثل هذه الإرادة الكاملة وهكذا تبدو الأخلاقية حين يصطرع الواجب مع الهوى ويتنازع العقل مع الشهوة .

وهذه الإرادة تقوم خارج التتابع العلي الذي يتمثل في عالم الأشياء، كما تبدو فهي تستمد من طبيعة الإنسان باعتباره كائناً خلقياً ينتمي إلى عالم الحقائق كما هي في الواقع فإذا أطاع القانون الخلقي صدرت طاعته عن ذاته باعتباره كائناً ناطقاً حقيقياً وليس فرداً في عالم العلل والمعلولات فنحن ننتمي إلى هذا العالم بمقتضى قدرتنا على إدراك حوافز الإلزام الخلقي وطاعة أوامره .

وهكذا ميّز «كانط» بين ما هو كائن وما ينبغي أن يكون فالعالم

الذي نعرفه بحواسنا وعقولنا يستحيل أن يحوي قاعدة لمعرفة ما ينبغي أن يكون معرفتنا بهذا الذي « ينبغي أن يكون » صادرة عن قوة فريدة هي الإرادة الخيرة وبها نشعر بوجود إلزام يحملنا على التصرف وفقاً لما يقتضيه واجبنا وهذا الالتزام لا يفرض علينا أن نطيعه على كره منا فإننا أحرار في الاستجابة لإملاءات الإرادة الخيرة أو رفض الخضوع لأوامرها .

(ب) ـ مبدأ الواجب :

يصرح كانط بأن الأفعال الإنسانية لا تكون خيراً لأنها صدرت عن ميل مباشر أو دفعت إليها رغبة في تحقيق مصلحة شخصية بل تكون خيراً لأنها صدرت من أجل الواجب وهذه هي القضية الأولى في مبدأالواجب. لا يكفي أن يكون الفعل الخلقي مطابقاً في نتائجه لمبدأ الواجب بل يتحتم أن يجيء طبقاً للواجب أي أن يصدر عن احترام لمبدأ الواجب فكم من أفعال تدفع إليها الرغبة في تحقيق منفعة شخصية ومع هذا تتفق في نتائجها مع مقتضيات الواجب فلا تكون من أجل هذا متمشية مع مبدأ الأخلاقية الأسمى وقد يميل الناس إلى اعتبار السلوك خيراً متى صدر عن ميل مباشر كالذي يحملنا عليه دافع التعاطف الوجداني أو يدفعنا إليه الشعور بالأريحية ولكننا إذا توخينا التمييز بين فعل لا يصدر إلا عن ميل ولا يجيء طبقاً للواجب وفعل آخر لا يصدر إلا عن مبدأ الواجب ولا يتدخل في حملنا على فعله ميل أو هوى إذا ميزنا بين البواعث على هذا النحو تبين لنا أن أفعالنا التي لا تصدر إلا عن شعورنا الطبيعي بالتعاطف قد تكون صواباً وخليقة بالثناء والتقدير .

ولكنها مع هذا تخلو من كل قيمة أخلاقية على عكس الأفعال التي لا يعمل عليها إلا مبدأ الواجب وتقديم العون لمن يفتقرون إليه بدافع

من الواجب يبدو أكرم في عرف الأخلاق متى نهض به الإنسـان في وقت تثقله فيه متاعبه ولا تحمله عليه نزعاته الطبيعية والواجب عنده لا يفتقر إلى باعث خارجي أي لا يحتاج إلى حافز من عاطفة أو وجدان أو ميل من أي نوع كان ولكن كانط يستثني من هذا عاطفة الاحترام للقانون الأخلاقي لأنها تنشأ عن العقل ولا تصدر عن الحساسية إنها عاطفة أو ميل من حيث هي شعور لدى الإنسان بأن القانون الأخلاقي يصدر عن إرادته ورغبته وشعوره في نفس الوقت بخضوعه للقانـون الذي يفرضه على نفسه ولكنها تمكن لتقدير الإنسان لذاتـه واعترافـه بكرامته حين يطامن من نزواته ويحدّ من ميولـه ودوافعه وأطـماعه إن عاطفة الاحـترام تصدر عن العقـل ومن هنا جـاء تمييزهـا من سائـر العواطف والميول التي تنشأ عن رغبة أو رهبة .

وقد كان يمكن أن يكون هذا التصور تافهاً لو أن كانط ذهب إلى القول بأن وجود ميل طبيعي أو شعور بالرضا عند إتيان الأفعال الخيرة يقلل من قيمة هذه الأفعال من الناحية الأخلاقية كما ظن الكثيرون من نقادة ولرفض هذا الظن علينا أن نذكر أنه كان يوازن بين فعلين صدر أحدهما عن مبدأ الواجب وصدر ثانيهما عن هوى فالصحيح أنـه يرد قيمة الفعل الأخلاقية إلى الواجب وليس إلى الميل باعثاً على إتيانه فإذا أدى الإنسان واجباً كإنقاذ غريق تدفعه إلى هذا عدة بواعث من بينها باعث الواجب لكي يكون التصرف أخلاقياً وجب أن يكون باعث الواجب وحده كافيا لإتيان الفعل ولم يتردد كانط مع هذا في الاعتقاد بأن العواطف النبيلة تساعد على إتيان الأفعال الخيرة ومن أجل هذا كان غرسها في النفس واجباً فإن العـالم يفقد جمـاله الأخـلاقي بغير هـذه العواطف بل يرى كـانط ـ برغم نفوره من اتخذ السعادة غاية مباشرة لأفعالنا أن علينا واجباً غير مباشر يقتضي بالبحث عن سعادتنا[1] .

(١) Kant's GroundWork P. 10 – 20 8, 65 –1.

أما القضية الثانية فمؤداها أن الفعل الذي يصدر عن الواجب يتضمن قيمته الخلقية وقيمته لا تتوقف على النتائج التي يحققها أو يحاول تحقيقها بل تتوقف على المبدأ أو القاعدة التي يؤدي الإنسان بمقتضاها واجبه أياً كان هذا الواجب بهذا أعاد كانط تقرير قضيته الأولى بطريقة فنية وقد قلنا إن الإرادة الخيرة لا تستمد خيريتها المطلقة من الخيرية المشروطة المقيدة التي تكفلها النتائج التي تحققها ويصدق هذا أيضاً على الأفعال الخيرة التي تتجلى فيها الإرادة الخيرة التي تعمل من أجل الواجب .

ويميز كانط بين القاعدة Maxim والقانون أو المبدأ principle فالقاعدة هي المبدأ الذي نعمل فعلاً بمقتضاه. هي مبدأ شخص محض قد يكون خيراً وقد يكون شرا وهي في عرف كانط مبدأ ذاتي يتعلق بصاحبه ويتجلى في الأفعال التي يقوم بها فعلاً أما المبدأ الذي يكون موضوعياً (القانون) فهو الذي يسير بمقتضاه سلوك كل كائن عاقل متى كان لعقله سيطرة كاملة على أفعاله وهو مبدأ ذاتي بالنسبة لصاحبه بمعنى أنه هو الذي فرضه على نفسه وموضوعي بالقياس إلى كل كائن عاقل من حيث إمكان تعميمه قانوناً عاماً للناس جميعاً إذن فالقاعدة فرع من المبدأ الموضوعي العام يؤدي بمقتضاها فعل معين فإذا قررت أن أنتحر تفادياً للتعاسة أمكن القول بأن انتحاري كان وفقاً لقاعدة مؤداها أن أقتل نفسي متى غلبت متاعب الحياة مباهجها ولكن هذه وأمثالها قواعد « مادية » تنشأ عن تعميم حالات جزئية بباعث شخصي ونتيجة مقصودة ولما كانت الخيرية لا تنشأ في الأخلاق عن النتائج التي تهدف إليها الأفعال استحال أن تجيء الخيرية عن قاعدة مادية من هذا النوع إن قيمة الأفعال يجب أن يكون مرجعها إلى المبدأ الذي يقضي بأن يؤدي الإنسان واجبه لذاته دون أي اعتبار آخر هذه قاعدة تخلو من أي مادة

إنها لا تهدف إلى إشباع رغبة خاصة أو تحقيق نتيجة معينة إنها بلغة كـانط قاعدة صورية فالعمل من أجـل الواجب هـو العمل بمقتضى قـاعدة صورية من غير اعتبار لرغبة أو هوى والرجل الفاضل يقبل القـاعدة المادية أو يرفضها وفقاً لمدى اتساقها أو تنافرها مع القاعدة الصورية التي تقضي بتأدية الواجب لذاته .

أما القضية الثالثة في مبـدأ الواجب فيستخلصهـا من القضيتين السالفتين ومؤداها أن الواجب هـو ضرورة العمل بـوازع من احترام الواجب بل لعلها ترادف القول بالعمل وفاقاً لقاعـدة تقضي بتأديـة الواجب لذاته إذ لو كانت قاعدة السلوك صورية وليست مادية تقضي بإشباع رغبات الإنسان تحتم أن تكون قاعدة تقضي بالتصرف وفقاً للعقل أي بالعمل بمقتضى قانون صالح لكل كائن ناطق مستقلاً عن الرغبات الشخصية والمصالح الذاتية وهذا القانون يبدو بسبب ضعفنا البشري قانوناً للواجب يفرض طاعته مثل هذا القانون المفروض علينا لا بد أن يثير في نفوسنا وجداناً مشابهاً لوجدان الخوف وباعتباره تشريعاً فرضناه على أنفسنا عن طريق طبيعتنا العاقلة لا بد أن يثير فينا وجداناً مشابهاً للميل أو الانجذاب وهذا الوجدان المعقد هو احترام لا يرتدي أي مؤثر حسي ولكنه يرجع إلى الظن بأن إرادتي تخضع لمثل هذا القانون العام مستقلة عن تأثير الحس في كل صورة ومن هنا أمكن القول بأن الفعل الخير هو الذي يؤدي بوازع من احترام الواجب وأن هذا هـو الذي يهبه قيمته الخلقية المطلقة[1] .

١٢ ـ الأمر المطلق ودلالاته في فلسفة كـانط :

هذا هو القانون الذي يثير احترامنا ويوجب طاعتنا وهو لا يتوقف

---

(١) Ibid, P. 20, 22, 667, 0.

على رغبتنا في تحقيق نتائج معينة بل حتى لا يقرر فعلاً بعينه يوجب على الإنسان إتيانه وكل ما يفرضه علينا أن نواصل طاعته لذاته وأن نحرص على أن نطابق بين أفعالنا وبينه من حيث هو كذلك فإن الإنسان لا يكون فاضلاً لأنه يحاول إشباع رغباته أو تحقيق سعادته وإن كان له أن يفعل ذلك بل لأنه يحاول أن يطيع قانوناً عاماً صالحاً للبشر جميعاً إنه يتعارض مع دوافعنا ورغباتنا ويطاع لذاته ومن أجل هذا سماه كـانط أمراً imperative categorical وصيغته السلبية « ينبغي ألا أتصرف إلا بطريقة استطيع أن أريد جعل قاعدة تصرفي قانوناً للناس جميعاً» هذه هي أول صيغـة لمبدأ الأخـلاقية الأسمى وهـو الشرط الأقصى لكـل القوانين والأحكام الخلقية وهو الأصل الذي تصدر عنه جميع القوانين .

وقد عرض كـانط في الفصل الثاني من كتابه ـ لتحديد معنى الأمر توطئة لمعرفة الأمر الخلقي والقول بإمكان قيامه وعدم استحالته فيرى أن الأمر يفترض وجود كائن عاقل لـديه القـدرة على أن يتصرف وفقاً لفكرته عن القوانين أو المبادىء وهذا هو ما نعنيه حين نقول إن لديه إرادة وهذه الإرادة يراد بها ما نقصده بالعقل العملي وبمقدار ما يتوخى الإنسان التصرف بمقتضى المبادىء الموضوعية توصف إرادته وأفعاله بأنها خيرة ولكن الناس لا يخضعون سلوكهم لمثل هذه المبادىء الموضوعية دواماً. ومعنى هذا أن أفعال الإنسان ضرورية من الناحية الموضوعية ممكنة من الناحية الذاتية وتبدو المبادىء الموضـوعية في نـظر الذين لم يستكمل العقل سيـطرته عـلى سلوكهم وكأنها تقهـر إرادتهم أو كأنها مفروضة عليهم من سلطة خارجية ولا تتمثل في نظرهم الطريقة التي تتكشف عن طريقها إرادتهم كما هو الحال عند الذين تهيأت لعقولهم السيطرة الكاملة على سلوكهم فإذا بدا المبدأ الموضوعي ملزماً عن قهر أو إكراه كان أمراً Commandor imperatire ، فإن كانط لم يميز في وضوح

بين اللفظين أو جميع الأوامر يمكن التعبير عنها بقولنا : ينبغي وهو لفظ يصور الإلزام القائم بين المبدأ والإرادة ويفترض فعلاً يوجبه مبدأ موضوعي ملزم لكل كائن عاقل فالأوامر ملزمة من حيث هي مبادىء موضوعية ومطابقة الأفعال الإنسانية لهذه الأوامر تتضمن القول بأنها خير .

ويأخذ كانط تصنيف الأوامر توطئة لاستخلاص الأوامر الخلقية من بينها فيرد الأوامر إلى ثلاثة مبادىء موضوعية وثلاثة صنوف من الخير :

فبعض المبادىء الموضوعية مشروطة مقيدة بإرادة غاية فالكائن الناطق يتبعها بالضرورة طالما أراد تحقيق هذه الغاية وعن هذه المبادىء تصدر الأوامر المشروطة Hypothetical or conditional ـ صيغتها العامة إذا أردت تحقيق هذه الغاية فينبغي على أن أفعل كذا وهذه الأوامر تأمرنا بإتيان أفعال تعتبر خيراً كوسيلة لغاية أردناها بالفعل أو قد نرغب في تحقيقها فإذا كانت الغاية بحيث يريدها كل كائن عاقل بطبيعته سميت أوامر عليه وكانت الغاية تحقيق سعادته الشخصية وثمة مبادىء غير مشروطة يستجيب لها بالضرورة كل كائن ناطق وهي غير مسبوقة بإرادة غاية بعيدة هذه المبادىء تفسح المجال لظهور الأوامر المطلقة categorical (absolute) وصيغتها العامة « ينبغي أن أفعل كذا (لذاته) » بغير شرط سابق وهذه وحدها هي الأوامر الأخلاقية المطلقة والأفعال التي تقضي بها خير ذاتها وليست خيرا من حيث هي وسيلة إلى تحقيق غاية أبعد منها .

ويعرض كانط بعد تصنيفه للأوامر إلى إمكان قيامها وتبريرها ببيان أنها صالحة للإنسان بما هي كذلك ولتبرير النوعين الأولين يقول

إن كل كائن عاقل يرغب بإرادته في تحقيق غاية معينة لا بد أن يريد بالضرورة الوسائل المؤدية إلى هذه الغاية .

أما الأوامر المطلقة فلا يتيسر تبريرها لأني حين أقول ينبغي أن أؤدي الواجب (لذاته) لا أفترض مقدماً وجود غاية أردت تحقيقها إن كل كائن عاقل يستجيب لها لمجرد أنه كائن عاقل وإن كانت طاعته للواجب لا يمكن استخلاصها من طبيعته العاقلة بالتحليل ومن ثم لا يمكن تبريرها بالرجوع إلى التجربة إنها قضية قبلية . . إنها لا تحتمل برهاناً لأن من المستحيل أن نقيم الدليل النظري على السبب الذي من أجله ينبغي أن يطاع القانون ولو أمكن أن يقام عليه دليل لكان في نظر كانط أمراً مشروطاً وأصبح وسيلة إلى تحقيق غاية ومن هنا تضمن نية الفاعل في أن يعد قاعدة سلوكه قانوناً عاماً يتخطى الزمان والمكان وفي هذا تبدو صورية الأمر المطلق لأن سلوك الإنسان يستهدف طاعة القانون في ذاته باعتباره قانوناً ولا يرمي إلى تحقيق رغبة أو اتباع ميل أو إرضاء نزوة .

١٣ ـ مادة الواجب وقواعدها :

قلنا إن كانط كان يرى ـ في مقدمة دعائم ميتافيزيقا الأخلاق ـ أن العلم بالمبادىء الخلقية الكلية قبلي سابق على التجربة وهذه هي ميتافيزيقا الأخلاق .

أما العلم بتفاصيل الواجبات الجزئية فإنه كسبي يستند إلى الخبرة ويجيء بالتجربة الواجب عنده مبدأ صوري محض أما الواجبات المفروضة على الإنسان فإنها لا تعرف إلا عن طريق التجربة فمادة الواجب أي فحوى الأفعال التي ينبغي إتيانها ـ تستمد من مبدأ الواجب ومن أجل هذا يستنبط كانط من صورية الواجب ثلاث قواعد عملية

تعين الإنسان على أن يحدد نوع الأفعال التي يأتيها وتطبيقها مجتمعة أفضل عنده من تطبيق كل منها على حدة وهذه القواعد هي قاعدة التعميم وقاعدة الغائية وقاعدة الحرية .

١٤ ـ قواعد الأمر المطلق : قاعدة التعميم :

إن الأمر المطلق يوجب علينا أن نتصرف وفقاً لقانون عام أي بموجب مبدأ صالح للإنسان بما هو إنسان وصيغته هي :

«افعل طبقاً لقاعدة تستطيع في نفس الوقت أن تريد جعلها قانوناً عاماً » .

وأول ما يميز هذا الأمر أنه « كلي صوري » فهو خطاب موجه للإنسان بما هو إنسان وهو لا ينطوي على غايات يراد تحقيقها ولا يفتقر إلى تجربة تؤيده .

ويتدرج كانط إلى صيغة أخص من الصيغة السابقة فيقول «افعل طبقاً لقاعدة تريد أن تجعلها قانوناً عاماً للطبيعة » فالإنسان الفاضل لا يتصرف مسبوقاً بهوى ولا مدفوعاً بمصلحة ذاتية بل إن مرد خيريته عائد إلى أنه يخضع سلوكه لمبدأ موضوعي صحيح بالنسبة له ولغيره من الناس وهذا هو جوهر الأخلاقية .

إن القاعدة تقضي بأن نتصرف وفقاً لما توجبه الإرادة الخيرية وهي توجب علينا أن نتصرف في كل حالة بموجب مبادىء عامة نعرف عن طريق الحدس أنها ملزمة لنا من الناحية الأخلاقية وبالبحث عقلياً في هذه المبادىء نتبين أنها المبادىء الوحيدة التي لا تناقض ذاتها ومعنى هذا عند «كانت» أن آية السلوك الخلقي إمكان تعميمه من غير تناقض أما السلوك اللا أخلاقي فإنه إذا عمم ناقض نفسه ومصداق هذا أمثلة يسوقها كانط نفسه عن تعميم الانتحار أو الوعد الكاذب أو نحوها.

ولإختبار الصيغة السالفة الـذكر يقـدم كانط أمثلة يستقيهـا من التجربة فالذي ينتحر تخلصاً من متاعب حياته يصدر في تصرفـه عن حب للذات فيجيز التخلص من الحياة متى زادت متاعبها على مباهجها فإذا أردنا تعميم هذا التصرف وجدنا أن الطبيعة تقضي بتنمية الحياة واستطالتها ومن ثم نلاحظ أن الطبيعة التي تجيز الانتحار تناقض نفسها بالإضافة إلى أن تعميمه قانوناً للناس ينتهي بالقضاء على الطبيعة نفسها فلا يوجد إنسان يطالب بطاعة القانون الذي يقضي بالانتحار .

وبمثل هذا نقول إن من يقترض مالاً ويعد برده مع علمه بعجزه عن البر بوعده يجد أن تعميم تصرفه قانوناً عاماً مستحيل لأن مفهوم الوعد لا يستقيم إلاّ مع تصور صدقه فالوعد الكاذب يناقض مفهوم الوعد وهو ينتهي بالناس إلى الكف عن تصديق أي وعد وبذلك يمتنع قيام الوعد (ومثل هذا يقال في السرقة لا يمكن تعميمها قانوناً للناس لأنها تنتهي بامتناع الملكية وبذلك تنتفي السرقة . .) وهلم جرا .

ويسوق كانط مثالاً من نوع آخر التناقض فيه لا يقوم على أساس منطقي وإنما يبدو في مناقضة الإرادة لنفسها فالإشفاق على الآخرين واجب أخلاقي إن الامتناع عن مساعدة الآخرين لا ينطوي على تناقض عقلي ولكننا حين نتصور أنفسنا في وضع من يحتاج إلى مساعدة الآخرين لا نستطيع أن نريد أن يمتنع غيرنا عن مساعدتنا وبهذا يصبح الإشفاق على الآخرين واجباً أخلاقياً وإلا ناقضت الإرادة نفسها .

بهذا يصبح الشر متطفلاً على الخير بمعنى أن قيامه يفتقر إلى وجود الخير ولا يستقيم بذاته فبعض الناس يخطئون لأن أكثرهم يصيبون واللص يوجد متى وجد مالك يستحق أن يُسرق إذ لو كان كل الناس لصوصاً ما وجد شيء يسرق والخيانة تكون مفيدة لأهلها بوجود كثرة

من أهل الأمانة ولو كان جميع الناس أمناء ما كان للخيانة ميزة وإذا كانوا جميعاً كذبة ما صدّق أحد أحداً إن الكذب مفيد لقلة من الناس لأن أكثر الناس يتوخون الصدق وغرض الكاذب أن يكسب ثقة غيره في أقواله ومدى نجاحه مرهون بمقدار الثقة التي يخلعها الناس عادة على الأقوال التي يسمعونها وهذا بدوره مرهون بمبلغ وجود الصدق في أفراد المجتمع ومعنى هذا أن قول الصدق كلما شاع بين الناس زادت فائدة الكذب عند القلائل الذين يتجنبون الصدق ومثل هذا يقال في الأمانة والخيانة ومن هذا نرى أن قيام الشر مرهون بوجود الخير .

وللقاعدة السالفة دلالة ثانية إنها تقضي بأن يكون المبدأ الأخلاقي الذي يتصرف الإنسان بموجبه واحداً في كل زمان ومكان فيمتنع بهذا أن يستثني الإنسان نفسه من القاعدة الأخلاقية ليس من حق الإنسان أن يبيح لنفسه ما يحرمه على غيره إن من يؤثر العمل وفقاً لنوازع رغباته الشخصية على العمل وفقاً لنداء الواجب بجانب ما تقتضي به المبادىء الأخلاقية ولو أن كل إنسان ألف استثناء نفسه من هذه المبادىء رعاية لمصلحته الشخصية لاستحال وجود المجتمعات المنظمة فمن ذلك أني إذا أبحتُ لنفسي أن أسافر في قطار بغير تذكرة بحجة أني أفتقر إلى ثمنها أو أرغب في إنفاقه في شيء آخر ثم عممت تصرفي هذا فأصبح قاعدة للركاب أفلست مصلحة السكك الحديدية لا محالة وبطل هذا الطريق من المواصلات من أجل هذا صرح كانط بأن من الخصائص التي تميز قواعد الأخلاق ضرورة تطبيقها على كل إنسان بغير تمييز ومعنى هذا أن الناس جميعاً متساوون أمام القانون الأخلاقي ولا عذر لأحد في خرقه أيا كانت مبررات ذلك وهكذا تصبح آية السلوك الخلقي إمكان تعميمه دون أن يؤدي التعميم إلى موقف مستحيل وبهذا يمتنع الاستثناء مهما كانت ظروفه وأسبابه .

إن سيء الخلق هو الذي يرغب في كسر القاعدة (الاستثناء) إن اللص لا يريد أن يسرقه غيره وإذا تهربت من دفع ما عليّ من الضرائب بحجة أن ذلك يفيدني من ناحية ولا يضيف كثيراً إلى ميزانية الدولة لو أردت تعميم هذا التصرف بحيث لا يؤدي مواطن ضريبة للدولة لامتنع وجود ضرائب تفرض على المواطنين وهيئة تقوم بتحصيلها فكسر القاعدة هنا أدى إلى تناقض وبذلك يكون التهرب من دفع الضريبة فعلاً لا أخلاقياً لا لأنه ضار بالصالح العام بل لأن كسر القاعدة يؤدي إلى التناقض لا يجوز لإنسان أن يكذب ولو استهدف من وراء كذبه إنقاذ إنسان من براثن مجرم خطير وإذا لم نسلم بذلك امتنع القول بمبادىء قبلية سابقة على التجربة ولم تنقطع الصلة بين أخلاقية الأفعال ونتائجها(١) .

بل إن للقاعدة دلالة أخرى هي أن الواجب لا يؤدي فقط إلا من أجل الواجب ومن أجل هذا ميز كانط بينه باعتباره أمراً مطلقاً وبين الأمر المشروط فأوامر الرغبة مشروطة بمعنى أنها تقوم على قولنا : إذا . . كقولنا افعل هذا إذا أردت أن . . أما الأمر المطلق فيقضي بأن يؤدى الفعل لذاته دون النظر إلى غاية تقوم وراءه والتفرقة بين هذين النوعين من الأوامر تقوم على حقيقة تشهد بهاالتجربة لأن الأفعال اللا أخلاقية يؤدي إليها حافز غريب عنها بمعنى أنها دائماً وسيلة إلى غاية تقوم وراءها فمن يكذب يطمع في أن يخدع الناس وأن يفيد من وراء ذلك ومن يزور «شيكاً» يرغب بذلك أن يغتصب مالاً لا حق له بامتلاكه قانوناً ومن يؤذي إنساناً يفعل ذلك بدافع من رغبته في الانتقام منه أو نحو ذلك ـ أما الأفعال الأخلاقية فإنها لا تخدم غرضاً وراء نفسها إن قول الأكذوبة يفتقر إلى محرض بينما لا يحتاج قول الصدق إلى حافز بتاتاً لأن

(١) CF. A.C. Ewing Ethics, P. 56 FF

التزام الصدق شيء طبيعي ونحن نميل إلى التزام الأمانة متى كان لدينا سبب معين يحملنا على تجنب الأمانة ونحن لا نتقدم لمساعدة من كان في محنة إلا متى شعرنا بخطر أو عدم ارتياح يمنعنا من مساعدته وهكذا نرى أننا نقوم بما ينبغي فعله كفاية في ذاته فالشر يفتقر إلى حافز غريب عنه على عكس الحال في الخير وهذا يؤيد كانط في تفرقته بين الأوامر المطلقة والأوامر المشروطة أولاهما لا تقيم وزناً لنتائج الأفعال وآثارها وطاعتها إنما تكون لذاتها وليس من أجل نتائجها أما الثانية فإنها تجيء عن رغبة تهدف على الدوام إلى غاية تقوم وراء الفعل نفسه[1] .

وهذا كله يتأدى بنا إلى القول بأن السلوك لكي يكون متمشياً مع القانون الأخلاقي لا يكفي فيه أن يكون مشروعاً في تعاليم الدين أو مقبولاً عند الرأي العام أو معفى من عقوبة القانون الوضعي فإن الامتناع عن اقتراف الآثام مع وجود ما يغري بها يتنافى مع الأخلاقية متى كان بوازع من خشية الله واتقاء لعذاب الجحيم أو خوفاً من عقاب ينزله القانون الوضعي أو ينذر به العرف الإجتماعي أو حتى متى جاء تفادياً لوخزات الضمير إنه لا يكون أخلاقياً إلا متى صدر عن تقدير عقلي لمبدأ الواجب وحده .

قاعدة الغائية :

ثم يستخلص كانط من طبيعة القانون الأخلاقي قاعدة أخرى ذلك أن الأمر المطلق لا يتعلق بغاية شخصية كما عرفنا من قبل - فإن الغايات الذاتية قوام الأوامر المشروطة ولكن هناك غايات موضوعية يتوخاها الإنسان بما هو كذلك يتجه إليها في كل الظروف والأحوال إن

---

(١) Joad, op,cit. 208 FF

قيمتها مطلقة وليست نسبية وهي لا تكون قط نتائج تترتب على أفعال نتائجها فإن الآثار التي تنجم عن أفعالنا لا تكفل القيم المطلقة غير المشروطة هذه هي مقومات الأمر المطلق فهي غايات في ذاتها وليس بالقياس إلى أفراد بعينهم ولا تتوافر هذه الصفات إلا في الموجودات العاقلة لأنهم وحدهم يمكن أن تكون قيمتهم مطلقة غير مشروطة فمن الخطأ أن يستخدم إنسان كوسيلة أو أداة لتحقيق غاية وبغير هذه الغايات المطلقة لا يكون ثمة خير مطلق بل يمتنع قيام مبدأ أسمى للأخلاقية ولا يوجد للبشر أمر مطلق من أجل هذا كله انتهى كانط إلى صيغة ثانية للأمر المطلق بدت في قاعدة الغائية وهي تقول :

« افعل بحيث تعامل الإنسانية دائماً ممثلة في شخصك أو أي شخص آخر غاية ولا تعاملها قط كمجرد وسيلة إلى تحقيق غاية »[1] .

إذا كانت الإرادة الصالحة هي الشيء الوحيد الذي يعتبر خيراً في ذاته استحال جعلها أداة لمآرب شخصية إن الأشياء ليس لها غاية في ذاتها كما نرى في الآلة وفي الحيوان معاً أما الكائن الناطق فإنه يحمل غايته في ذاته وتتمثل هذه الغاية في العمل وفقاً لما يقتضيه العقل هذا إلى أن قيمة الأشياء مرهونة بمدى حاجة الناس إليها ورغبتهم فيها أما الإنسان فإن قيمته تقوم في ذاته مستقلة عن الحاجات والرغبات جميعاً قد يؤجر على ما يقوم به من خدمات ولكن إرادته لا تقوم بمال أي إن له كرامته وفي هذا يستوي البشر .

هكذا انتهى كانط إلى توجيه الأمر الخلقي إلى غاية موضوعية وهي من وضع العقل وحده ولهذا أمكن فرضها على كل كائن ناطق والطبيعة الناطقة تتمثل في الإنسانية ومن أجل هذا كانت الإنسانية غاية الواجب

---

(١) Kant's GroundWork P. 32– 48 995–6

بالذات ويتطبيق هذه القاعدة على الأمثلة السالفة وما يشبهها من حالات ننتهي إلى رفض الانتحار أو الوعد الكاذب قانوناً عاماً فالمنتحر يفترض أن الإنسانية في شخصه مجرد أداة لحياة سعيدة كما أن الكاذب يعامل الغير كأداة وليس كغاية في ذاته والانتقام تسخير للمجني عليه أداة لغاية تقوم وراء ذاته . . وهلم جرا .

قاعدة الحرية :

واستخلص كانط من مفهوم القاعدتين السالفتين قاعدة ثالثة تقول: «افعل بحيث تجعل إرادتك بمثابة مشروع يسن للناس قانوناً عاماً» ـ فالإنسان في القاعدة الأولى يعمل بموجب قانون وفي القاعدة الثانية ينظر إلى نفسه باعتبارها غاية في ذاتها ولكنه إذا اكتفى بالخضوع لقانون دون أن يكون هو واضعه كان أداة وليس غاية في ذاته إن القانون من وضع العقل ومن ثم كان موضوعياً يعمل بمقتضاه كل كائن عاقل ومن هنا قيل إن القانون الأخلاقي ذاتي من حيث إن الذي يخضع له هو مشرعه وموضعي في نفس الوقت من حيث إنه واحد لجميع العقلاء أولئك الذين يؤلفون مملكة الغايات فكل منهم غاية في ذاته .

إن الصيغة الثالثة للأمر المطلق أهم صيغة لمبدأ الأخلاقية الأسمى لأنها تتأدى بنا مباشرة إلى فكرة الحرية فنحن لا نخضع للقانون الأخلاقي إلا لأنه التعبير الضروري عن طبيعتنا باعتبارنا موجودات عاقلة .

الإنسان في هذا المذهب يتصرف وفقاً لقاعدة تصلح أن تكون قاعدة لسلوك الآخرين متى كانوا في ظروفه وهو يستجيب في هذا لإملاء العقل وحده ومن أجل هذا اقتضت الأخلاق أن يريد الإنسان القانون الأخلاقي وأن يرغب في الخضوع له بمحض حريته .

بهذا تصور كانط المجتمع المثالي جمهورية من أحرار يعد كل منهم غاية في ذاته وإن خضعوا جميعاً لمبادىء واحدة وتبدو كلمات كـانط صيحة من صيحات التحرير ونداء الديمقراطيـة الحقيقية في أيـامنا الحـاضرة استبعد بها العبودية والاستغلال والافتقار إلى توقير الآخرين واحترام كرامتهم وكفالة استقلال شخصيتهم لأنها تنفر من النظر إلى الفرد وكأنه مجرد آلة للدولة إن صيحته تشكل أعظم مثل إنساني في وقتنا الحاضر .

هذا هو الأمر المطلق عند كـانط وهـو لا يندرج تحت مبـدأ من المبادىء التي كانت معروفة إلى عهد كانط ومن أجل هذا يعرض كـانط لتصنيفها وإبطالها تدعيماً لمبدئه الجديد .

١٥ ـ موقفه من مذاهب الأخلاقيين :

رأينا أن مبدأ استقـلال الإرادة . . وبالتـالي الأمر المـطلق الذي يوجب العمل وفقاً لهذا الاستقلال ـ شرط ضروري لصحة الأحكام الخلقية وكل فلسفة خلقية ترفض هذا المبدأ تقول بتبعية الإرادة لسلطة تملي عليها أوامرها وتقضي لا محالة بإقامة القانون الذي يحكم أفعالنا على أغراض خارج الإرادة وليس على الإرادة نفسها فترتد الأخلاقية عند أصحاب هذا الاتجاه إلى أوامر مشروطة غير أخلاقية .

ويرد كانط هذا الاتجاه إلى مبادىء تجريبية وأخرى عقلية تهدف أولاهما إلى تحقيق السعادة تقيمها على وجدانات اللذة والألم ـ كما ذهب اتباع مذهب اللذة قديماً وحديثاً أو على وجدان أو حاسة خلقية على نحو مبدأهم الذي يقضي بالعمل لتحقيق الكمال عن طريق إرادتنا أو يتصورونه قائماً في إرادة اللّه الذي يفرض على إرادتنا أوامره .

كل المبادىء التجريبية تقوم على الحس ومن أجل هذا كانت جزئية

تفتقر إلى العمومية واستحال بهذا أن نستخلص منها قانوناً كلياً أخلاقياً إن من حقنا ومن ثم كان واجبنا بطريقة غير مباشرة أن ننشر سعادتنا بشرط أن يتفق هذا مع القانون الأخلاقي فإن السعادة شيء والخير شيء آخر والخلط بينهما يقضي على كل تمييز نوعي بين وازع الفضيلة ووازع الرذيلة .

أما مذهب الحاسة الخلقية فيفضل مذهب السعادة لأنه يقوم على اقتناع مباشر بالفضيلة في ذاتها دون اعتبار لنتائجها ولكن كـانط يعتقد أن الوجدان الخلقي ينشأ عن إدراكنا للقانون الأخلاقي وأنه لا يستطيع أن يزودنا بمستوى خلقي ثابت يصلح لقياس الخيرية والشرية ومن أجل هذا وضع كـانط هذا المذهب مع المذاهب التي اعتبرت اللذة والسعادة غاية قصوى لحياة الإنسان واستبعدهـا جميعاً من مجـال الأخلاق لأنها قنعت برد الخير إلى الوجدان أما المذاهب التي تقوم على المبادىء العقلية فأسمى بكثير لأنها ترد الأخلاقية إلى العقل دون الوجدان ولكن الكمال غامض من حيث هو غاية قصوى ويعترف كـانط بأن القانون الأخلاقي يقتضينا أن نعمل على تنمية كمالنا الطبيعي وهو تدريب مواهبنا وتعويدنا على أن نؤدي الواجب لذاته ولكن القانون الخلقي يجب ألا يطاع من أجل غاية خارجية هي الكمال .

أما المبدأ اللاهوتي الذي يرد الكمال إلى إرادة الله فمرفوض أصلاً إنه يرد الأخلاقية إلى سلطة خارجية تفرض على إرداتنا سلوكاً بعينـه ونحن إذا كنا نرد الأخلاقية إلى إرادة الله قبل أن نصفها بالخيرية كانت سلطة تملي على إرادتنـا أفعالاً بعيـدة عن الأخلاقيـة وكنا بهـذا نقيم الأخلاقية على أساس من خشية الله وخوف من إرادته التي لا تقاوم وهذا مناف للأخلاقية الصحيحة أما إذا كنا نعتبر الإرادة الإلهية خيرة كان معنى هذا أننا عرفنا الأخلاقية قبل أن نفترض إرادة الله سلطة تملي

أوامرها وعندئذ لا نصبح في حاجة إلى هذه السلطة الغريبة عن الأخلاقية لتبرير القوانين الأخلاقية وخلاصة هذا أن الأخلاقية لا يمكن أن تستخلص من الدين وإن كانت تؤدي إليه من هذا نرى أن المذاهب التجريبية والعقلية لا تستخلص القانون الأخلاقي من الإرادة نفسها بل تستخرجه من غاية تقوم خارج الإرادة ومن أجل هذا لا تستطيع أن تزودنا بأمر مطلق وتردنا إلى اعتباره أداة لغاية خارجة عنه وتوقع الإنسان بهذا تحت قانون الطبيعة لا قانون الحرية[1] .

وبهذا ينتهي الفصل الثاني من كتاب كانظ عن تدعيم ميتافيزيقا الأخلاق ويعرض في الفصل الأخير لمشكلة الحرية والواجبات وقد عاد إلى تفصيل هذا في كتابه الثاني « نقد العقل العملي » .

١٦ ـ مسلمات العقل العملي : الحرية والخلود والله :

ويعمد كانط بعد هذا إلى إقامة الواجب على أسس دينية ميتافيزيقية فيقيم الواجب في « نقد العقل العملي » خاصة على أساس الاعتقاد في حرية الإرادة وخلود النفس ووجود الله ـ كان كانط قد أنكر في كتابه «نقد العقل النظري» إمكان البرهنة عليها ولكنه عاد فسلم بها في « نقد العقل العملي » على أساس القول بضرورتها لإقامة الأخلاقية مع العجز عن التدليل عليها عقلياً فهي إذن مسلمات Postulates العقل العملي .

فأما حرية الإرادة فشرط لقيام الواجب إن الإرادة ترتد إلى الموجودات العاقلة من حيث هي كذلك ونحن نعتبرها حرة بمعنى أنها تجري طبقاً لقوانين ليست مفروضة عليها من سلطة خارجية إن مرد سلوك الكائنات غير العاقلة إلى علل طبيعية تقوم خارجها وليس هذا

---

(١) Ibid, P. 37 – 40 109 – 13

الحال في الكائنات الناطقة التي يسيطر العقل على سلوكها سيطرة كاملة هذا هو التقابل بين الضرورة الطبيعية والحرية فالإرادة الحرة تعمل بموجب قوانين لا تفرض من الخارج وإلا خضعت الإرادة للضرورة الطبيعية بل تخضع لقوانين مفروضة من الذات فالحرية واستقلال الإرادة شيء واحد ولما كان هذا الاستقلال مبدأ الأخلاقية كان مرجع حرية الإرادة إلى خضوعها لقوانين أخلاقية .

وإذا كانت الأخلاقية تستمد من الحرية وجب أن تكون قوانينها واحدة للكائنات العاقلة بما هي كذلك وإرادة الكائن الناطق ـ من حيث هو كذلك ـ حرة بالضرورة ويجب أن يؤدي العقل وظيفته حراً غير مسيّر بأي مؤثر خارجي ومبدأ الواجب لا يتيسر إقامته بغير الحرية وقيامه يشهد بوجودها ولكن يبدو أننا وقعنا في دور ظاهر حين قضينا بأن نفترض أنفسنا أحراراً لأننا نخضع لقوانين الأخلاق على أساس أننا افترضنا أنفسنا أحراراً وللتخلص من هذا الدور ارتد كانط إلى نظريته الانطولوجية الميتافيزيقية وفيها قسم العالم إلى عالم عقلي وآخر حسي على نحو ما عرفنا يشهد بأولها قيام الحرية والقانون ، والحرية كعنصر القانون والقانون يبرهن عليها والإنسان برغم أنه جزء من العالم الحسي خاضع لقوانين الطبيعة يشارك في العالم العقلي لأنه يستجيب لقوانينه وبهذا يصبح مواطناً في العالمين ولا تناقض في الأمر لأن العالم المعقول يحوي أساس العالم المحسوس ويتضمن قوانينه ويستخلص كانط من هذا أن القانون الذي يهيمن على إرادة الإنسان باعتباره عضواً في العالم المعقول ينبغي أن يهيمن عليها برغم انتمائه إلى العالم المحسوس أنه حر بمشاركته في العالم الأول مجبر بمشاركته في العالم الثاني وهو مسؤول عن رغباته وميوله عندما يتجه بها في طريق لم يعينه له القانون الأخلاقي .

والحرية بهذا المعنى هي حلقة اتصال بين عالم الإرادة الخالصة التي

يصدر عنها الواجب وعالم الإرادة المنفعلة بميـول حسية ولـولا حريـة الإرادة ما تيسر لإنسان أن يقوم بواجبه ولامتنع قيام الإلزام الخلقي .

يعرض كانط بعد هذا للقول بضرورة الاعتقاد في خلود النفس فيلاحظ أن تحقق الخير الأسمى لا يتيسر إلا مع التسليم بإمكان تحقق الفضيلة وتحقيق الحياة الفاضلة على الوجه الأكمل غـير ميسور لهذا الإنسان الذي يجمع إلى طبيعته العاقلة طبيعة حسية تعوق التوصل إلى الكمال الأخلاقي ومن هنا وجب العمل على قهر الحسـاسية وإمـاتتة شهواتها ما استطاع إلى ذلك سبيلاً وتحقق هذا يقتضي دوام شخصيتنا ويسلتزم التسليم بخلود الروح .

والسعادة تعبر عن تلاؤم بين طبيعة الإنسان والغايات التي يشتهي تحقيقها واقتران هذه السعادة بالفضيلة يقتضي وجود علة تجمع بينهما هي الخير الأسمى الأصل وبه يصبح الخير الأسمى الإضافي ممكناً ذلك هو اللّه إن القول بالخلود يقتضي افتراض علة تتكافأ معه هي كائن خالد لا يعتريه الفناء .

١٧ ـ علاقة السعادة بالفضيلة في مذهبه :

هل كان كانط بهذا وبغيره مما أسلفنا ـ داعية لمذهب يرمي إلى الزهد في اللذات ويطالب بإماتة الشهوات ووأد الميول والرغبات على نحو ما فعل الرواقية . . ؟ ماذا كان موقعه من السعادة بالفضيلة . . ؟

لاحظ كـانط أن الرواقية والابيقورية قديماً قد كانا على اتفاق في التوحيد بين الفضيلة والسعادة وإن كان الرواقية قد رأوا أن طلب السعادة فضيلة بينما ذهب الأبيقورية على عكسهم إلى أن طلب الفضيلة سعادة ورأي الرواقية باطل لأن الفضيلة معنى عقلي والسعادة معنى حسي ومرد الأولى إلى قانون الفضيلة ومرد الثانية إلى قانون الطبيعة

وبطلان الرأي الأبيقوري أوضح من ذلك فإن طلب السعادة ـ غاية قصوى كفيل بإتلاف الأخلاقية كما عرفنا من قبل .

ولكن من مؤرخي الأخلاق منَ صور كانط داعية من دعاة الزهد والحرمان ومن الدراسات التي توصي بهذا المعنى كتاب برادلي « دراسات أخلاقية» إذ يصور في المقال الثالث مبدأ «كـانط» باعتباره طلب « الواجب من أجل الواجب » ويعارض في مقالته الثـالثة بينـه وبين مذهب المنفعة العـامة الـذي يوجب طلب « اللذة من أجـل اللذة » ويصرح جون ديوي في كتابه « معالم علم الأخلاق » بأن مذهب كـانط يزودنا بأخلاق صورية وبأنه يحاول أن يجد الخير في الإرادة . مستقلة عن أية غاية تنزع الإرادة إلى تحقيقها ويذهب مـويرهيـد فـي كتابـه «مبادىء علم الأخلاق» إلى وصف مذهب ،كـانط بمثل ما وصفه به برادلي وديوي بل مضى في التباين الذي أقامه برادلي بين مبدأ الواجب ومبدأ المنفعة إلى نهايته فلخص رأي كـانط في الخير الأقصى بأنه يعتبره الغاية في صورة تصنيعه بالذات Self – Sacrifice ويرى « سن » في كتابه «مبادىء الفلسفة الخلقية» أن مذهب كـانط من نوع المذاهب التي ترد الأخلاقية إلى قهر الذات Self – Conquest أو بـالأحرى قمـع الذات Self – Suppression ـ كالكلبية والرواقية ونساك المسيحية وزهّادها .

ولكن مكنزي يرى في تصوير المذهب الكانطي على هذا النحو شيئاً من المغالاة فإن كـانط يطالبنا بأن نؤدي واجبنا بباعث من تقديرنا لقانون العقل وليس بوازع من توقع الحصول على اللذة ولا يعني هذا فيما يبدو اقتراح البعد عن الشعور باللذة بل على العكس من هذا كان يحتفظ للسعادة بمكان في مذهبه حقيقة أنه رفض اعتبارها غاية مباشرة لأفعال الرجل الفاضل ولكنه مع هذا كان يعتقد أن كل مذهب يقام على الخير الأقصى يجب أن يتضمن السعادة مقترنة بالفضيلة وإن كانت في

مرتبة أدنى منها بل ذهب إلى أقصى من هذا فقال : إنا إذا لم نجد من الأسباب ما يحملنا على الاعتقاد بأن الفضيلة والسعادة تقومان في النهاية متحدتين مترابطتين . انهار في أذهاننا أساس الأخلاقية من أجل هذا يقول إن الفضيلة والسعادة يبدو أنها متحدتان في الخير الأسمى الذي يتحقق عن طريق إرادتنا بحيث يستحيل على العقل العلمي أن يفترض وجود إحداهما دون أن تكون الأخرى مقترنة بها وليس من المعقول أن يقال إن إحداهما تتضمن الأخرى تضمناً مباشراً ولكن العلاقة بينهما ليست علاقة علمية فإما أن تكون الرغبة في تحقيق السعادة باعثاً على الفضيلة وإما أن تكون الفضيلة هي العلة الفاعلية للسعادة وقد رفض كانط الفرض الأول في شدة كما عرفنا من قبل ومن أجل هذا وحده يجوز اعتباره زاهداً أو من دعاة التضحية بالذات والفرض الثاني مستحيل لأن العلاقة بين العلل ومعلولاتها في عالم الواقع تقوم على معرفة قوانين الطبيعة والقدرة البدنية على استخدامها لأغراض الإنسان ومن ثم يتعذر القول بوجود علاقة علية ضررورية بين السعادة والفضيلة .

ويرى كانط أن المقصد الأسمى للرجل الفاضل أن يخضع سلوكه لقانون العقل وهو عند كانط قانون الإتساق الصوري Formal consisttency فلا ينشر الفضيلة من أجل السعادة بل من أجل الواجب خالصاً .

وبهذا المعنى يكون قد أوصى بتضحية الذات ولكنه لم يعتبر التضحية بالذات غاية لأفعال الإنسان إن الغاية تقوم في مطابقة السلوك للقانون الأخلاقي في طاعة العقل والاستجابة لأوامره .

ولكن كانط مع هذا يقول إن الرجل الفاضل وإن كان لا يقصد إلى تحقيق السعادة إلا أن الخير الكامل للإنسان يجمع بين السعادة والفضيلة معاً وبغير هذا ينهار أساس الأخلاقية كما قلنا من قبل لأن

الأخلاقية تقوم على مطالب العقل وإمكان تحقيق الخير الأسمى من هذه المطالب فإذا كانت مطالب العقل في الحالة الثانية وهماً كانت كذلك في الحالة الأولى ويحل كانط هذا الإشكال بافتراض وجود الله كشرط ضروري لإمكان تحقق الخير الأقصى .

من هذا نرى أن كانط لم يعتبر تضحية الذات غاية للأفعال الإنسانية بل يساورنا الشك في القول بأنها كانت كذلك عند أي مدرسة من مدارس الأخلاقيين الجادين مع استثناء الكلبية وبعض رجال اللاهوت وحتى الرواقية وهم الذين أخذ عنهم كانط وشابههم في كثير من وجهات النظر لم يعتبروا التضحية بالسعادة في ذاتها خيراً وإن وحدوا ـ كما أشرنا منذ حين ـ بين الفضيلة والسعادة بمعنى معانيها .

١٨ ـ نقد الدليل الوجودي عند كانط :

كان « كانط » قد تعرض لنقد الدليل الوجودي في رسالته التي ظهرت عام ١٧٦٣ بعنوان « الدعامة الوحيدة للبرهنة على وجود الله » فذهب إلى إمكان الانتقال من « الممكن » إلى « الضروري » (أو واجب الوجود) واستند في إثباته لوجود الله إلى صورة من صور « الدليل التحليلي » ولكن كانط حتى في هذا البحث المتقدم قد فطن إلى أن تحليل مفهوم أية ماهية متناهية لا يسمح لنا مطلقاً بأن نكشف فيها الوجود كما أنه استطاع أن يدرك بكل وضوح أن الوجود ليس على وجه التحديد محمولاً لأي شيء من الأشياء فإننا حين ننسب الوجود إلى أي مفهوم لا ننسب إليه أي محمول من المحمولات وهذه البذور الأولى لنقد الدليل الوجودي قد أتت ثمارها من بعد فاستطاع كانط عام ١٧٨١ أن يفضح شتى المحاولات النظرية الصرفة من أجل بلوغ « الوجود » عن طريق التحليل العقلي لمفهوم « الموجود الكامل » أو « واجب الوجود » .

وقد أطلق كـانـط على «الدليل الوجودي» (أو الانطولوجي) اسم الدليل الديكارتي على الرغم من أن ديكارت نفسه قد اعتمد في هذا الدليل على برهان معروف سبقه إليه القديس أنسلم ونحن نعرف أن ديكارت قد أراد أن يستخلص وجود اللّه من مجرد تعريف « الموجود الكامل » على أساس أن الموجود الكامل هـو ذلك الـذي يملك جميع الكمالات ولما كان « الوجود » كمالاً من الكمالات فإن من المحال ألا يكون الموجود الكامل كائناً بالفعل وكما أن مساواة زوايا المثلث الثلاث لقائمتين داخله في صميم فكرة المثلث فإن « الوجود » داخل في صميم فكرة « الموجود الكامـل » ومعنى هذا أن فكـرة « اللّه » (أو الموجـود الكامل) هي الفكرة الوحيدة التي تجعلنا على ثقة من وجود مقابل لها خارج الذهن ما دام الوجود الفعلي جزءاً متمماً لمضمون هذه الفكرة ورد كـانط على هذا الدليل أنه حتى وإن كانت فكرة اللّه فكرة أصيلة في العقل إلا أن هذا وحده لا يكفي للقول بأنه لا بدّ من أن يكون لها موضوع خارج الذهن فالعقل البشري في حـاجة إلى تصـور موجـود مطلق واجب الوجود ولكن هذه الحاجة نفسها لا تكفي لضمان قيام حقيقة موضوعية تقابل في العالم الخارجي فكرتنا عن هذا الموجود وأما القول بأننا لا نستطيع أن نتصور « الكائن الكامل » دون أن نتصوره موجوداً فإن أقل ما يمكن أن يقال في الرد عليه هو أن الوجود لـيس محمولاً منطقياً يستطيع التحليل أن يستخرجه من أي مفهوم حقاً إنه قد يكون من التناقض أن نقول ـ بعد أن سلمنا بوجود مثلث ما ـ إن زواياه لا تساوي قائمتين ولكن ليس ثمة أدنى تناقض في أن نقضي على هذه الخاصية بقضائنا على المثلث نفسه وهكذا الحال أيضاً بالنسبة إلى فكرة الموجود الكامل فإن قولي إن « اللّه قادر على كل شيء » حكم ضروري لأن القدرة على كل شيء خاصية تكتشف بالتحليـل في صميم فكرة « الوجود الكامل» ولكنني لـو قلت « إن اللّه غير مـوجود » فـإن جميع

الصفات ستسقط بسقوط الموضوع نفسه ولن يكون هناك بالتالي أي تناقض في مثل هذا الحكم وإذن فنحن في حاجة أولاً وقبل كل شيء إلى إثبات ضرورة قيام « الموجود الكامل نفسه » .

بيد أن البعض قد يعترض على هذه الحجة بقوله إنه لمن الواضح أن ماهية أي موجود لا تنطوي على وجوده ولكن فكرة « الموجود الكامل » قد انفردت بميزة لا تشاركها فيها أية ماهية أخرى ألا وهي أنها « الماهية » الوحيدة التي تنطوي على « الوجود » ومعنى هذا أن « الموجود الكامل» هو الموجود الأوحد الذي لا سبيل إلى تصور عدمه أو لا وجوده لأن وجوده ضروري لا سبيل إلى إنكاره أو الشك فيه و كانط يرى أننا لو قلنا « إن الله موجود » فإن هذه القضية لا يمكن أن تخرج عن أحد أمرين لأنها إما أن تكون قضية تحليلية وإما أن تكون قضية تركيبية (أو تأليفية). فإن كانت تحليلية كان هناك تناقض حقيقي في أن نضع الموضوع ونحذف المحمول ولكننا عندئذ سنكون بإزاء تحصيل حاصل لأننا لن نضيف بالوجود شيئاً جديداً إلى فكرتنا عن الشيء وأما إذا كانت هذه القضية تركيبية فلن يكون من حقنا أن نقول إن محمول الوجود لا يمكن أن يحذف بدون تناقض فإن مثل هذه الميزة وقف بالضرورة على القضايا التحليلية[1] .

وليس من شك في أنه لا تناقض على الإطلاق في أن نتصور الموجود الكامل (أو الواقعي) باعتباره « كائناً » ولكن هذا التصور لا يخرج عن كونه مجرد إمكانية منطقية صرفة دون أن يكون من حقنا الاستناد إليها من أجل نسبة الوجود الواقعي إلى ذلك الموجود المتصور وبعبارة أخرى

---

(١) عثمان أمين « ديكارت » مجموعة أعلام الفلاسفة الطبعة الأولى ١٩٤٢ ص ٢٠١ - ٢٠٢ .

يقـرر كانط أن هنـاك فارقاً شاسعـاً بين الضرورة المنطقية العقليـة والضرورة الواقعية الفعلية ومن ثم فلا موضوع للظن بأن ما نربطه أو ما نحله في « الفكرة » قد أصبح مربوطاً أو محلولاً في « الموجود » .

والواقع أن « الموجود » ليس « محمولاً » يكفي أن نضيفه إلى أي « مفهوم » لكي نحيله إلى شيء عيني وإنما هو بمثابة تحقيق فعلي للماهية في صميم الوجود الخارجي وأما من وجهة النظر العقلية الصرفة فإن « الواقعي » لا ينطوي على أي شيء أكثر ما ينطوي عليه « الممكن » لأن مائة دولار واقعية (عينية) لا تنطوي على أي شيء أكثر ما تنطوي عليه مائة دولار ممكنة (متصورة) وبالمثل يمكن القول بأن « مضمون » الفكرة الموجودة لدينا عن « اللّه واحد » سواء تصورنا اللّه موجوداً أو غير موجود ومعنى هذا أن فكرة اللّه باعتباره موجوداً ليست أغنى في الصفات من فكرة اللّه باعتباره غير موجود حقاً إن هناك فارقاً كبيراً بين أن تكون الدولارات المائة موجودة في رأسي فقط وأن تكون موجودة أيضاً في جيبي ولكن من المؤكد أن التجربة وحدها هي التي تحكم بما إذا كانت هذه الدولارات واقعية أم ممكنة وتبعاً لذلك فإن تصورنا للموجود الكامل لا يكفي وحده للحكم بوجود مثل هذا الموجود ما دام المعيار الأوحد للتجربة ألا وهو الحدس أو العيان الحسي غير متوافر بالنسبة إلى مثل هذا الموضوع ومن ثم فإننا لن نستطيع أن نحدد ما إذا كان مفهوم اللّه واقعياً أم ممكناً فقط ولا شك أن الوهم الميتافيزيقي الذي يجعلنا نعتبر « الممكن » واقعياً إنما هو وهم لا يقل تفاهة عن وهم التاجر الذي قد يظن أنه يستطيع أن يزيد من ثروته بإضافة بضعة أصفار إلى دفتر حسابه وصفوة القول إن كـانط قد رفض الدليل الوجودي (أو الانطولوجي) لأنه لاحظ أن هذا الدليل يستند إلى خلط واضح بين مرتبة الفكرة ومرتبة الوجود في حين أن للوجود طابعاً لا تحليلياً ـ Non)

analytique) يجعل من المستحيل اعتباره مجرد صفة أو محمول .

١٩ ـ نقد الدليل الكوني :

إذا كان الدليل الوجودي قد اتخذ نقطة انطلاقه من مفهوم « اللّه » أو « الموجود الكامل » من أجل استخلاص « وجود » اللّه أو الكائن الضروري فإن الدليل الكوني يتخذ نقطة انطلاقه من « التجربة » باعتبارها شيئاً حادثاً من أجل الانتقال إلى « اللّه » باعتباره واجب الوجود وكانط يعترف بأن هذا الدليل لا يخرج في منطوقه عما سماه كل من ليبنتسس وفولف باسم « برهان إمكان العالم » Acontingentia Mundi وربما كانت ميزة هذا البرهان بالقياس إلى البرهان السابق ـ أنه يبدأ من التجربة (لا من الفكر) ولا شك أن مثل هذه البداية طبيعية بالنسبة إلى الفهم العادي ولهذا فقد تردد الدليل الكوني على ألسنة معظم علماء اللاهوت الطبيعي كما رحب به معظم المتحمسين للبرهنة على وجود اللّه .

والدليل الكوني يقرر أنه إذا كان ثمة شيء فلا بد من أن يكون هناك أيضاً موجود ضروري ضرورة مطلقة وبما أنني أنا ـ على الأقل ـ موجود فلا بد من أن يكون هناك موجود واجب الوجود والمقدمة الصغرى في هذا القياس تستند إلى تجربة في حين تستدل المقدمة الكبرى من تجربة عامة على وجود موجود ضروري ولما كان موضوع كل تجربة ممكنة إنما هو العالم أو « الكون » فقد أطلق على هذا الدليل اسم « الدليل الكوني » ولكن العالم لا يمكن أن يكون موجوداً اللهم إلا إذا كان هناك موجود ضروري يستند إليه ومثل هذا الموجود لا بد من أن يكون موجوداً محدداً تمام التحديد في مفهومه أعني أنه لا بدّ من أن يكون هو الكائن الذي لا يتصور أعظم منه : Ens realissimum ومن هنا فإن الوجود الضروري هو في الوقت نفسه الوجود الكامل .

بيد أن الانتقال من التجربة بالإجمال إلى علة أولى تكـون هي « الموجود الضروري » إنما هو في رأي كانط انتقال غير مشروع لأن مبدأ العلية يقتضي أن يكون لكل ظاهرة علة لا أن تكون للعلل جميعاً علة أولى واحدة . فلا معنى لتطبيق المبدأ القائل بأن « لكل حادث علة » على شيء يتجاوز بطبيعته دائرة العالم المحسوس ، هذا إلى أنه ليس ما يبرر في عالم التجربة استنتاج وجود علة أولى لمجرد استحالة الاستمرار إلى ما لا نهاية في سلسلة العلل اللهم إلا إذا التجأنا إلى مبـدأ عقلي صرف يخرج بنا عن عالم المحسوس ولكن الدليل الكوني حريص على تجنب كل استنتاج أولي عقلي صرف فليس بدعاً أن نراه يربط وجود « واجب الوجود » (أو الموجود الضروري) بواقعة حدوث العالم أو أي شيء فيه وهنا يمكن على وجه التحديد ـ فيما يرى كـانط ـ خطأ هذا الدليل فإن الوجود الضروري الذي يوصلنا إليه البرهان الكوني لن يكون حتى هو الله أو الموجود الكامل بل قد يكون هو المادة أو العالم . والقول بأن هذا الدليل يوصلنا حتى إلى « الموجود الضروري» إنما يعني أننـا ننتقل فيـه بين « الضرورة » إلى الـوجود كـما انتقلنا في الـدليـل الأونطولوجي من « الكمال » إلى الوجـود وبهذا المعنى يكـون كل من الـدليلين « الأنـطولـوجي » و« الكـومـولـوجي » أو « الـوجـودي » و« الكوني » مجرد تحليل لمفهومـين مجردين همـا مفهوم الكـمال ومفهوم الضرورة على التعاقب .

وفضلاً عن ذلك فإننا حتى لو سلمنا بأن التجربة هي التي توصلنا (في حالة الدليل الكوني) إلى القول بوجود« واجب الوجود » فإننا لن نستطيع أن نعلم بأن التجربة أيضاً هي التي سوف تظهرنا على خواص هذا الموجود الضروري والواقـع أن الذي يحـدث هنا هـو أن العقل سرعان ما يتخلى عن كل تجربة لكي يحلق في أجواء التصورات المحضة محاولاً اكتشاف الخواص التي ينبغي أن يتصف بها الموجود الضروري

بالبحث في ميدان الأشياء الممكنة عن تلك الأشياء التي تنطوي على شروط الضرورة المطلقة وهنا قد يقع في ظن العقل أنه عثر على هذه الشروط في مفهوم « الموجود الكامل » أو « الموجود الأسمى بالذات » فسرعان ما نراه يقطع بأن الموجود الكامل هو حتماً « واجب الوجود » أو « الموجود » الضروري .

ولكن من المؤكد أننا حين نستنتج وجود « الموجود الكامل » من وجود « واجب الوجود » فإننا نتحرك في مجال تصوري صرف وكأننا قد عدنا من جديد إلى الدليل الوجودي ويمضي كانط إلى حد أبعد من ذلك فيقول إنه لو كانت القضية القائلة بأن « كل موجود ضروري لا بد من أن يكون كاملاً » قضية صحيحة لكان في وسعنا أن نطبق عليها قوانين العكس المنطقي فنقول إن « بعض الموجودات الكاملة لا بد من أن تكون موجودات ضرورية» ولكن لا يمكن أن يكون هناك أي فارق بين الموجودات الكاملة ما دام كل واحد منها هو « الموجود الأعظم » أو « الموجود بالذات » Ens realissimum وإذن فلا مانع من أن نكون عكس القضية الكلية السابقة هو على الصورة الكلية التالية : « كل موجود كامل لا بد من أن يكون موجوداً ضرورياً » ولا نرانا في حاجة إلى القول بأن هذه القضية الأخيرة هي بعينها قضية الدليل الأنطولوجي ولهذا يقرر كانط أن هناك تبادلاً واضحاً بين الدليلين الوجودي والكوني وأننا ننتقل من الواحد إلى الآخر بعملية منطقية صرفة وبالتالي فإن صدق الواحد منهما أو كذبه مرتبط بصدق الآخر أو كذبه . وما دمنا قد رفضنا الدليل الوجودي فيما سبق فلا موضع الآن لقبول الدليل الكوني الذي يعتمد عليه هذا علاوة على ما في الدليل الكوني من نقص يرجع إلى سوء استخدامنا لمبدأ العلية في انتقالنا من سلسلة العلل المشروطة إلى علة أولى غير مشروطة على الإطلاق .

والواقع أن فكرة « الضرورة اللا مشروطة » باعتبارها الدعامة القصوى أو القاعدة الأولى لجميع الموجودات إنما هي مطلب عقلي أساسي للذهن البشري الذي يرى استحالة التدرج في سلسلة العلل والمعلولات دون التوقف عند علة أولى فنحن نشعر بالحاجة إلى البحث عن موجود أعظم يكون هو الكائن الضروري الكائن الذي يوجد بذاته والذي يكون وجوده هو عين ماهيته ولكن فكرة « الضرورة اللا مشروطة » هي في الوقت نفسه بمثابة الهاوية التي لا بد للعقل البشري من أن يتردى فيها « وليس في استطاعتنا أن نطرد من أذهاننا ولا أن نواجه لحظة واحدة ذلك الدوار الفكري الذي ينتابنا لو تصورنا أن الموجود الضروري الذي نظن أنه أعظم الموجودات الممكنة يتحدث إلى نفسه فيقول : «إنني موجود منذ الأزل إلى الأبد ولا يوجد خارجاً عني شيء اللهم إلا بمحض إرادتي ولكن من أين وجدت أنا نفسي ؟ » وهنا نرى بوضوح أن مشكلة البرهنة على وجود الله تثير في ذهن كانط قضية أساسية خطيرة هي قضية تصور العقل البشري و كانط يتحدث في موضوع آخر عن أولئك الذين يريدون أن يستخدموا العقل في كل شيء ظانين أنهم يستطيعون بعقولهم أن يتخطوا حدود كل تجربة ممكنة فيقارنهم بتلك الحمامة التي تحلق في الهواء ولكنها تشعر بمقاومة الرياح فيخيل إليها عندئذ أنها قد تستطيع أن تطير بسهولة أكثر لو أنها حلقت في خلاء تام ولكن هيهات للطير أن يحلق في فضاء مطلق لا هواء فيه ولا مقاومة وهيهات للعقل أن يدرك أي شيء لو ركل بقدميه كل مقاومة من قبل العالم المحسوس(١) .

فهل نقول إذن كل الجهود التي يبذلها العقل في سبيل بلوغ « الموجود الضروري » إن هي إلا عبث ضائع ؟ أو بعبارة أصح هل

---

(١) Ibid., Introduction. I

نقول إن هناك تناقضاً بين الجهد الذي يبذله العقل في هذا المضمار والنتيجة التي يتوصل إليها هذا ما يرد عليه كـانط بإحالتنا مرة أخرى إلى الحل الذي سبق له أن قدمه بخصوص التناقض الرابع من نقائض العقل النظري فيقـول إن العقل لا يقـع في تناقض اللهم إلا حـين يستبقي فكرة العلة القصوى في نطاق عالم الظواهر أو حين ينسب إلى مفهوم « العلة الفائقة للحس » معنى تجريبياً ولكن ليس ما يمنعنا من اعتبار المثل الأعلى للموجود الأسمى مجرد مبدأ منتظم للعقل لنستطيع عن طريقه أن نحقق ضرباً من التآذر أو التناسق بين أفكارنا وبهذا المعنى يمكننا أن نقول إن الظواهر منظمة مترابطة كما لو كانت صادرة عن علة ضرورية مطلقـة وتبعاً لـذلك فـإن فكرة اللّه لن تكـون سوى مجـرد « فرض » يخلع على جميع أفكارنا أعلى صورة من صور « الوحدة » وإذن فإن من واجبنا ـ من جهة ألا نكف عن المضي في البحث عن العلل دون أن نزعم لأنفسنا أننا قد وصلنا إلى حد أسمى ولكن في استطاعتنا ـ من جهة أخرى ـ أن نتصور الموجود الذي تنتظم فيه جميـع أفكارنـا عن الأشياء باعتباره « مثلاً أعلى » أو « موجوداً أعظم » والخطأ الذي يقع فيه العقل البشري في هذا الصدد إنما هو ذلك الوهم الذي يتردى فيه حين يحيل مثل هذا « الفرض » إلى « موضوع واقعي » أو حين يجعل من « المبـدأ المنظم » لأفكـارنا « مبـدأ مركبـاً » (أو مكونـاً) للوجود الخارجي نفسه وهكذا ينتهي كـانط إلى القول بأن فكرة «واجب الوجود » هي مجرد شرط صوري للفكر ولكنها ليست بـأي حال من الأحوال شرطاً مادياً للوجود .

٢٠ ـ نقد الدليل الطبيعي الإلهي عند كـانط :

إذا كان الدليلان السابقان ينتقلان من الوجود بصفـة عامـة إلى الوجود الضروري فإن الدليل الطبيعي الإلهي يتخذ نقطة انطلاقه من

تجربة محددة هي نظام العالم أو جماله لكي ينتقل إلى وجود علة ضرورية منظمة يعتبرها هي المسؤولة عن أحداث هذا النظام أو ذلك الجمال والواقع أننا لو أنعمنا النظر إلى الطبيعة لوجدنا أنفسنا دائماً بإزاء سلسلة منتظمة من المعلولات والعلل أو من الوسائل والغايات فلا غرو أن نجدنا مدفوعين ـ تحت تأثير ما نراه من اطراد ظهور في الأشياء واحتفائها ـ إلى القول بوجود علة مدبرة أو قوة خالقة وينظر الإنسان إلى ما في العالم من نظام وتنوع وجمال وغائية فلا يسعه سوى أن يسلم بوجود قوة عليا تعلو على كل ما في دنيا التجربة من ظواهر عرضية وتكون هي مصدر ما في العالم من استمرار وثبات ومن هنا فقد ذاع بين الناس في كل زمان ومكان برهان العلل الغائية واعترف كانط نفسه بأن مثل هذا الدليل جدير دائماً بأن يذكر بكل احترام .

ولو أننا نظرنا الآن إلى الطريقة التي صاغ بها كانط هذا الدليل لوجدناها تنحصر في التدرج عبر المراحل الأربع الآتية :

(**أولاً**) نحن نلاحظ أن في العالم أمارات واضحة لوجود تنظيم غائي منفذ بحكمة هائلة وماثل في « كل » واحد ذي مضمون فائق للوصف وعلى مدى واسع لا يحده حد .

(**ثانياً**) هذا التنظيم القائم بين الوسائل والغايات غريب تماماً على الأشياء الموجودة في العالم بمعنى أنه لا ينتمي إلى تلك الأشياء إلا كصفة عرضية دخيلة عليها . فليس من طبيعة الأشياء نفسها أن تنزع من تلقاء ذاتها نحو هذه الغايات المنظمة المقصودة بمثل هذا الانسجام اللهم إلا إذا وجد مبدأ عقلي منظم يتصرف فيها ويدبرها وفقاً لبعض الأفكار الأساسية المحددة من ذي قبل .

(**ثالثاً**) لا بدّ إذن من القول بوجود علة حكيمة سامية (أو عدة

علل) لا تكون مجرد طبيعة عمياء قادرة على كل شيء وكأنما هي تنتج الموجودات والأحداث التي تملأ العالم بضرب من الخصوبة اللا شعورية بل تكون علة حرة عاقلة تحدث العالم عن إرادة وتبصر .

(رابعاً) تستنبط وحدة هـذه العلة من وحدة العـلاقات المتبـادلة القائمة بين جميع أجزاء العالم باعتبارها عناصر داخلة في تكوين بناء فني متماسك وكل ملاحـظاتنا تؤيـد مثل هـذه النتيجة فضـلاً عن أنها لا تتعارض مع مبادىء « التمثيل » وهكذا نرى أن الدليل الطبيعي الإلهي يستند إلى ما في العالم من توافق واطراد وانتظام من أجل القول بأن مادة الأشياء لا يمكن أن تفسر مثل هذا التوافق وإنما لا بد من افتراض وجود عقل منظم ـ خارج تلك الأشياء يكون هو المسؤول عن فـرض هذا النظام على الطبيعة العمياء ولما كانت كل أجزاء العالم منظمة فيما بينها كما لو كانت عناصر متعددة داخلة في تكوين عمل فني موحد فإن العقل المنظم للكون لا بدّ أن يكون موجوداً بسيطاً أو مبدأ كلياً أو علة أولى .

والنقد الرئيسي الذي يوجهه كانط إلى هذا الدليل هو أنه يقوم على تشبيه « الطبيعة » بأعمال الفن البشري في حين أن هناك فارقاً كبيراً بين الغائية في الطبيعة والغائية في الفن والواقع أن المادة والصورة في الفن مختلفتان والفنان هو الذي يجيء فيطبع المادة بالصورة (التي يريدها وأما في الطبيعة فلا بد من البرهنة أولاً على أن الطبيعة عاجزة من تلقاء ذاتها عن إحداث النظام الكوني وحتى لو سلمنا بمثل هذا التشبيه فإن النتيجة التي سنتوصل إليها هي أن يكون اللّه هو مهندس العالم لا بالضرورة خالقه وهذا ـ مثلاً ـ ما انتهى إليه أنكساغوراس حينما جعل من العقل الإلهي (أو البؤس) مجرد منظم للعراء أو الخليط الأصلي مع قوله في الوقت نفسه إن هـذا العراء أزلي كـالعقل سـواء بسواء . فـالدليـل الطبيعي الإلهي عاجز عن البرهنة على أن مادة الكون وصورته مخلوقتان

ما دام الخالق في نظره أشبه ما يكون بالمصور أو الفنان وفضلاً عن ذلك فإنه لما كانت تجربتنا ـ بطبيعتها ـ قاصرة محدودة ولما كان العالم لا يخلو من مظاهر نقص فإن القوة المنظمة التي يقتادنا إليها هذا الدليل لن تكون قوة لا متناهية غير محدودة بل ستكون مجرد عقل كبير محدود أو متناه ومعنى هذا أننا لن نستطيع عن طريق هذا الدليل أن نكون لأنفسنا مفهوماً واضحاً عن موجود كامل قادر على كل شيء عالم بكل شيء مطابق لما يتصوره عقلنا في العادة عن (اللّه) ولكن أصحاب هذا الدليل ـ مع ذلك ـ يزعمون أنهم يصلون عن طريق النظر إلى ما في العالم من نظام وجمال وتنوع وانسجام إلى موجود كامل يدعون أنه خالق الكون وعلته الضرورية وهم في هذا الزعم لا يقتصرون على ارتكاب خطأ منطقي واحد هو عدم مراعاتهم لضرورة التناسب بين المعلول (العالم) والعلة (اللّه) بل هم يقعون أيضاً في مغالطة أخرى أشد خطورة ألا وهي انتقالهم بطريقة ضمنية غير مشروعة ـ من فكرة الضروري إلى فكرة الكامل على نحو ما بينا في الدليل الكوني ولا نرانا في حاجة إلى أن نعيد ما سبق لنا قوله من أن الدليل الكوني قائم في صميمه على الدليل الوجودي وهكذا ينتهي كانط إلى القول بأن أصحاب الدليل الطبيعي الإلهي في غير ما حاجة إلى الإزراء بالدليل الوجودي لأنه إن صح أن هذا الدليل الأخير هو مجرد نسيج عنكبوتي قد حاكته بعض العقول المظلمة الغامضة فإن أصحاب الدليل الطبيعي الإلهي هم أول ضحية وقعت في شراك هذا النسيج حقاً إن من مزايا الدليل الطبيعي الإلهي أنه يتخذ نقطة انطلاقه من تجربة محسوسة لا من تصور مجرد ولكنه ما يكاد يخطو بضع خطوات في عملية البرهنة على وجود علة ضرورية لما في العالم من نظام حتى نراه يخلف التجربة وراء ظهره ويترك سبيل الطبيعة الذي كان قد سلكه لكي يطفر إلى مجال الإمكان المحض ويحلق بأجنحة الأفكار وحدها ومن هنا فإن أصحاب

هذا الدليل يطلقون العنان لتصوراتهم المحضة ويعمـدون إلى القيام بتشبيهات واسعة يستمدونها من أوهامهم العقلية العريضة ظانين أن التجربة وحدها هي رائدهم في كل ما يقولونه عن تلك القوة الحكيمة العاقلة المنظمة للطبيعة ولا شك أنهم حين يزعمون أن المنظم لهذا العالم الحادث المحدود الناقص إنما هـو حتماً ذلـك الموجـود الضروري اللا متناهي الكامل الذي نسميه باسم « اللّه » فإنهم في الحقيقة إنما يقومون بطفرة ذهنية ليس ما يبررها في صميم منطق التجربة ولا نزاع في أن انتقال أصحاب الدليل من فكرة « القوة المنظمة للعالم » إلى فكرة «اللّه» أو « الموجود الكـامل » إنمـا هو انتقـال غير مشروع من التجـربة إلى «فرض عقلي» مختلف عنها تمام الاختلاف وإذن فإن الدليل الطبيعي الإلهي قائم على الدليل الكوني في حين أن هذا الدليل الأخير قائم ـ بدوره على الدليل الوجودي ولما كانت هذه الأدلة الثلاثة هي الأدلـة الوحيدة الميسرة للعقل البشري من أجل البرهنة على وجود اللّه فسيظل الدليل الوجودي هو الدليل الأوحد الذي يستطيع الفكر عن طريقه ـ على الرغم من كل مما فيه من عيوب ـ تجاوز دائرة التجربة من أجل إثبـات وجـود « واجب الـوجـود » من مجـرد تعليله لمعنى « واجب الوجود » .

٢١ ـ نظرة عامة إلى نقد كـانط للميتافيزيقا :

اختلف مؤرخو الفلسفة في الحكم على قيمة « الجدل الصوري » فذهب قوم إلى أن كانط قد أراد من ورائـه بيان استحـالة قيـام أية ميتافيزيقا نظرية بينما قال آخرون إنه لم يقصد من ورائه إلا إلى القضاء على الميتافيزيقا الإيقانية (الدوجاطيقيـة) بكافـة فروعهـا مستنداً إلى تقسيم فولف الثلاثي للميتافيزيقا إلى علم نفس عقلي وعلم كون عقلي وعلم لاهوت عقلي وليس من شك عندنا في أن كانط لم ينصب نفسه

منذ البداية عدواً لكل ميتافيزيقا بل هو قد أراد على حد تعبيره أن يخلص الميتافيزيقا من الميتافيزيقيين أنفسهم والخطأ الجوهري الذي وقع فيه معظم الميتافيزيقيين هو أنهم حاولوا الإمتداد بأفكارهم عن النفس والعالم والله إلى ما وراء حدود التجربة فاستخدموا تلك الأفكار استخداماً متعالياً Transxcendaent غير مشروع وكانط لا يزعم أنه لا وجود لموضوعات الميتافيزيقا بل هو يرى أنه ليس في وسع عقلنا إدراك وجودها وماهيتها وفضلاً عن ذلك فإن اهتمام كانط بنقد الدليل الوجودي قد أظهر لنا بكل وضوح على أن مرتبة الوجود عنده غير مرتبة الفكر وأننا لن نستطيع أن نظفر من « الماهية » إلى « الوجود الواقعي » وإذا كان «كانط» قد رفض «المثالية» أو «التصورية» بكل شدة فذلك لأنه قد ثار على كل محاولة ميتافيزيقية من أجل استنباط الوجود استنباطاً منطقياً أولياً ابتداء من مجموعة من المفاهيم أو التصورات .

ولكن هذا لا يعني أن يكون كانط مجرد فيلسوف تجريبي يرفض كل علم لا يستند إلى الحس ويعتبر الميتافيزيقا مجرد وهم عقلي يقوم على تجاوز الظواهر بدون أدنى حق وإنما يجب أن نتذكر أن كانط قد أنكر على التجربة الحسية كل وظيفة انطولوجية وأنه قد جعل مهمة المحسوس هي أن يخبرنا بأن ثمة شيئاً دون أن يكون في وسعه أن ينبئنا بحقيقة أمر هذا الشيء وهذا ما عبر عنه كانط نفسه بقوله : « إن الأشياء التي ندركها . . ليست في ذاتها على نحو ما ندركها . . وكذلك علاقاتها ليست في الواقع ونفس الأمر على نحو ما تبدو لنا » فالفلسفة النقدية بعيدة كل البعد عن أن تكون مجرد صورة منقحة من صور « التجريبية » (كما زعم البعض) ولكنها في الوقت نفسه بعيدة كل البعد أيضاً عن أن تكون مجرد صورة منقحة عن صور « المثالية » (التي تنكر وجود الأشياء خارجاً عن الموجودات المفكرة) وبين هاتين

الشرعيتين المتعارضتين يقف كـانط مؤكداً أهمية « الميتافيزيقا » باعتبارها اعترافاً بأن ثمة شيئاً فيما وراء المحسـوس وإن كان عقلنـا غير ميسر لاستيعاب ذلك الشيء الذي يند بطبيعته عن كل تحديد وعلى حين نجد أن التجريبين قد وحدوا بـين « الحس » وبين « الـوجود » بينـما وحد العقليون (أو المثاليون) بين « العقل » و« الوجود » نلاحظ أن كـل جهد «كانط» قد انحصر في رفض التوحيد بين «الوجود» وبين أي شيء آخر كائناً ما كان ونحن نعرف كيف حاول الكثير من الميتـافيزيقيـين التقليديين إقامة صروح عقلية شامخة من أجل الارتقاء إلى قمة الوجود ولكن المواد التي استعان بها هؤلاء الميتافيزيقيون لم تكن تكفي ـ في رأي كـانط إلا لإقامة مساكن بشرية متواضعة ومن هنا فقد بقي « الوجود » سراً منيعاً هيهات لأي عقل بشري متناه أن يرقى إليه أو ان يحيط به كما بقيت الحقيقة اللا مشروطة أو المطلقة « أرضاً مجهولة » لم تستطع أية مغامرة إنسانية أن تمتد إليها أو أن تجوس خلالها .

ولكن أليست هذه النتيجة التي انتهى إليها كـانط من كل نقده للعقل النظري الخالص مجرد نتيجة سلبية محضة أو بعبارة أخـرى ألم يكرس كانط كل جهوده لبيان استحالة الميتافيزيقا باعتبارها علماً وكأن كل مهمة العقل عنده إنما تنحصر في التنكر لذاته والاعتراف بعجزه ؟ بل حتى لو نظرنا إلى نقائص العقل الخالص ألسنا نلاحظ أن كـانط كان أميل إلى قبول « النقائص » منه إلى التسليم بـالقضايـا ؟ ـ كل تلك اعـتراضات أثـارها مفهـوم الفلسفة الكـانتية في وجـه « نقـد العقـل النظري» على اعتبار أنه مجرد هدم للميتافيزيقا التقليدية بالمعنى الموجود لدى ديكارت وليبنتس وفولف لهذه الكلمة وقد سبق لنا أن رأينا كيف أنكر كـانط وجود حدس فائق للحس وكيف جعل من الذهن والعقل صورتين خاويتين لا تنطويان على أية مادة خاصة بهما ولكن من المؤكد

مع ذلك أن كـانط لم يقتصر على الكشف عن أوهام الميتافيزيقا بل هو قد حاول تفسيرها وتبريرها بوجه ما من الوجوه لأنه لاحظ أنها تستند إلى طبيعة العقل البشري نفسه وتقوم على قوانين الروح الإنسانية ذاتها . فلم ينظر كـانط إلى الميتافيزيقا نفسها باعتبارها وهماً لا بد من القضاء عليه بل هو قد اعتبرها ميلاً طبيعياً نابعاً من صميم تكويننا البشري وعلى الرغم من أن كانط قد أكد عجز العقل النظري عن البرهنة على أهم موضوعات الميتافيزيقا ألا وهي النفس والعالم والله إلا أنه لم يقل بأن في وسع العقل البرهنة على عدم وجود هذه الموضوعات ولما كان كـانط قد لاحظ أن العقل الذي يستطيع التدليل على خلود النفس وخلق العالم ووجود الله يستطيع أيضاً التدليل على فناء النفس وقدم العالم وعدم وجود الله فقد آثر أن يكف عن استخدام العقل للبرهنة على القضايا الميتافيزيقية التي تخرج بطبيعتها عن دائرة الظواهر ولكن هذا لم يمنعه من القول بأن أفكار العقل أفكار أساسية وإنما تمثل ممكنات هامة وإنما قد تستحيل إلى حقائق ثابتة إذا انضافت إليها قوة أخرى تفتح أمامنا السبيل للإيمان بها وبهذا المعنى يكون كـانط قد هدم الميتافيزيقا الكلاسيكية لكي يمهد الطريق أمام ميتافيزيقا الاعتقاد التي ستحل محل ميتافيزيقا العلم وهكذا يكون نقد العقل النظري مجرد عهد ضروري لنقد العملي بيد أننا نلاحظ ـ مع ذلك أن كـانط لم ينكر الميتافيزيقا بالمرة كما وقع في ظن الكثيرين بل هو قد حاول أن يدافع عن الميتافيزيقا المشروعة التي تنبع من طبيعة العقل دون أن تـزعم لنفسها الحق في فرض مفاهيمها على التجربة وليس من شك في أنه ما دامت الطبيعة نفسها هي التي وضعت فينا هذا الميل البشري إلى الميتافيزيقا فلا بد من أن يكون للنزوع الميتافيزيقي دورة في الحيـاة الإنسانيـة والظاهـر أن الأصل في هذا النزوع هو رغبتنا الطبيعيـة في تحريـر فكرنـا من قيود التجربة وحدود الملاحظة البسيطة للطبيعة من أجل تنظيم أفكارنا على

صورة نسق عقلي متكامل ومن هنا فإن العقل البشري الذي يعلم تمام العلم أنه هيهات لأي علم طبيعي أن يكشف لنا عن باطن الأشياء سرعان ما يجد نفسه وجهاً لوجه أمام الحدود النهائية لكل معرفة بشرية وبالتالي فإنه سرعان ما يتطلع إلى معرفة « المجهول » الذي يمتد فيما وراء تلك الحدود والميتافيزيقا إنما هي تلك المعرفة التصورية المحضة التي تنبعث من اصطدام العقل بحدوده الخاصة وإيمانه بأن « التجربة » لا يمكن أن تكون هي الكلمة الأخيرة لكل معرفة .

٢٢ ـ نقد الحكم الجمالي

مكانة « نقد الحكم » في الفلسفة النقدية :

ليس من شك في أن كتاب « نقد ملَكة الحكم » الـذي أصدره كـانط عام ١٧٩٠ قد كان مفاجأة غير متوقعة لقراء «نقد العقل الخالص » و« نقد العقل العملي » فلم يكن في الكتابين الأولين ما يؤذن بظهور هذا الكتاب الثالث ولم يكن هناك ما يوحي بأن الفلسفة النقدية لا بد من أن تكتمل بمثل هذه الصورة الثلاثية ومن هنا فقد ذهب كثير من النقاد إلى أن كـانط قد اضطر إلى ترقيع مذهبه أو ترميم بنائه الفكري الشامخ حتى يفسح مجالاً لهذا « النقد » الجديد الذي لم يكن في الحسبان ولسنا نظن أن يكون مجرد حرص كـانط على التقسيم الثلاثي هو الذي دفعه إلى كتابة هذا « النقد » الثالث وإنما الأدنى إلى المعقول أن تكون رغبة كانط في الوصل بين العقلين النظري والعملي هي التي دفعت بـه إلى البحث عن قوة ثـالثـة تحقق الـترابط بـين « العقـل » و« الإرادة » . أو بين « مملكة الطبيعة » و« مملكة الحـرية » فكان من ذلك أن ظهر كتابه هذا في فلسفة الجمال والغائية . ولكن اهتمام كـانط بفكرتي « الجمال » و « الغائية » لم يكن في الحقيقة دخيلاً عـلى تفكيره الفلسفي فإننا نراه منذ عام ١٧٥٥ يهتم في مقدمة كتابه المسمى باسم « نظرية السماء » بالبحث في « القوة المنظمة » كما نراه يعرض لدراسة الصلة بين العلية والغائية . . إلخ وأما في كتاب « نقد العقل الخالص » فإننا نراه يعنى بنقد الصيغ الثلاث التي كانت سائدة لدى الفـلاسفة المدرسيين الميتافيزيقيين لمبدأ العلية وهي التجانس والنوعية والاستمرار

أو الاتصال وكان رأيه في نقد هذه المبادىء أو الصيغ أنها قواعد منظِمة (بكسر الظاء) للمعرفة دون أن يكون لها أي مقابل في عالم التجربة بمعنى أنها مجرد مبادىء لتوجيه المعرفة وتـوحيدهـا وتنسيقها وفي عـام ١٧٨٨ ظهر لكـانط مقال هام بعنوان «حول استعمال المبادىء الغائية في الفلسفة» هاجم فيه النزعة الآلية (أو الميكانيكية) في تفسير الظواهر الحيوية ولكنه عارض في الوقت نفسه كل محاولة لتطبيق مفهوم الغائية على العالم الحسي بدعوى أنه لا معنى لهذا المفهوم إلا من وجهة نظر التجربة الباطنية وهكذا ذهب كـانط إلى أنه لا موضع لإثبات وجود غايات في الطبيعة أو لإنكار وجود مثل هذه الغايات ما دامت الغائية الوحيدة المعروفة لدينا إنما هي الغائية الباطنة .

وأما عن اهتمام كـانط بالنظرية الجمالية فإنه يرجع إلى عام ١٧٦٤ حين ظهر له مقال بعنوان « ملاحظات حول الشعور بالجمال والجلال » وبعد مرور سبع سنوات على ظهور هذا المقال كتب كـانط خطاباً إلى صديقه هرتس Herz (في ٧ يونيه ١٧٧١) يقول له فيه إنه بصدد وضع كتاب يعالج فيه طبيعة الذوق وحدود الحساسية ولكن كـانط قد نص في هامش من هوامشه في كتاب « نقد العقل الخالص » على استحالة صبغ « نقد الذوق » بصبغة علمية أكيدة ولئن كانت هذه الملاحظة قد ظهرت أيضاً في الطبعة الثانية من هذا الكتاب إلا أننا نجد كـانط يكتب إلى صديقه رينهولت Reinholt في ١٨ ديسمبر عام ١٧٨٧ قائلاً إنه بصدد وضع « نقد للذوق » يعالج فيه نوعاً جديداً من أنواع المبادىء الأولية ألا وهي المبادىء الوجدانية أعني أحكام اللذة والألم أو أحكام الجمال والغائية وقد ذكر كـانط أيضاً في هذه الرسالة أنه استطاع أن يتحقق من أن للنفس قوى أو ملَكات ثلاثاً ألا وهي : ملَكـة المعرفة وملَكة الشعور باللذة والألم ثم ملَكة النزوع وهو يقول إنه قد نص على المبادىء الأولية

الخاصة بالملَكة الأولى في كتابه « نقد العقل الخالص » (أو النظري) كما نص على المبادىء الأولية الخاصة بالملَكة الثالثة في كتاب « نقد العقل العملي» ولم يبق عليه بعد ذلك سوى أن يبحث عن المبادىء الأولية الخاصة بالملكة الثانية في كتـاب مستقل قـد يحمل اسم « نقـد ملَكة الذوق » والظاهر أن قراءة كانـط لمندلسـون Mandelssohn عام ١٧٨٧ هي التي أيقظت فيلسوفنا من سباته الإيقاني (الدوجماطيقي) فيما يتعلق بعلم الجمال فقد جعلته يخرج على «ثنائية العقل والإرادة» التي كان قد أخذها عن ليبنتس وفولف لكي يسلم مع مندلسون بوجود قوة أو ملكة بشرية ثالثة هي ملكة الوجدان التي نشعر عن طريقها باللذة أو الألم وسرعان ما اتجه كانط نحو هذا المضمار الجديد باحثاً عما يمكن أن يوجد فيه من عناصر أولية سابقة على التجربة فلم يلبث أن انتقل من فكرة « نقـد الذوق » إلى فكـرة « نقد ملَكة الحكم » وهكذا اتسـع نطاق البحث الجمالي عند كـانط فأصبح يشمل فكرتي « الجمال » و« الغائية » أعني الحكم الجمالي ونقد الحكم الغائي وبعد أن كان فيلسوفنا قد فصل الطبيعة عن الحرية أو مرتبة المعرفة عن مرتبة العمل أو القوانين العلية عن قوانين الغائية وجدناه يتساءل في « نقد ملَكة الحكم » كيف يمكن عن طريق الفكر إخضاع العلية للغائية أو كيف يمكن العثور على حد متوسط بين الطبيعة والحرية .

ولا بد هنا من أن نفرق بين « الحكم » على نحو ما فهمه كـانط في « نقد العقل المحض » و « الحكم » على نحو ما سنراه يفهمه الآن في « نقد ملَكة الحكم فالحكم في الحالة الأولى هو عملية تفكير نضع فيها حالة جزئية تحت قانون عام معلوم كما هو الحال مثلاً في أحكام العلية وأما في الحالة الثانية فإن الحكم هو عملية تفكير ننتقل فيها من الحالة الجزئية المعلومة إلى الشيء بالعام الذي نحن بصدد البحث عنه كما هو

الحال مثلاً في أحكام الغائية وكانط يطلق على النوع الأول من الأحكام اسم « الأحكام العينية» (بكسر الياء) بينما هو يسمي النوع الثاني من الأحكام باسم « الأحكام التأملية » والفارق بين النوعين أننا في الحالة الأولى نعرف جيداً القانون العام فيكون في وسعنا بسهولة أن نعين (أو أن نعدد) الحالات الخاصة التي تندرج تحته وأما في الحالة الثانية فإننا لا نعرف سوى حالة جزئية أو حالات خاصة ولكننا نحاول عن طريق التأمل أو التفكر أو البحث أن نتوصل إلى القانون العام وعلى حين أن النوع الأول من الأحكام يحدد أولياً أهم القوانين التي يخضع لها عالم التجربة ويدعم في الوقت نفسه ميتافيزيقا الطبيعية نجد أن النوع الثاني من الأحكام هو وحدة الرأي والذي يستطيع أن يحدد القوانين الجزئية كقوانين الطبيعة الحية المعقدة إلى أبعد حد فنراه يرقى من الواقعة العينية المحسوسة إلى القانون الكلي العام وكانط يعترف بأنه قد أغفل هذه الفئة الخاصة من الأحكام في « نقد العقل الخالص » ولكنه يقرر أنه قد أصبح لزاماً عليه الآن أن يتساءل : « كيف تكون أحكام الغائية ممكنة » . وهذا بعينه هو موضوع نقد ملكة الحكم .

بيد أن أحكام الغائية على نوعين : فهناك أحكام تنصب على جمال الطبيعة وهذه يسميها كانط باسم « الأحكام الجمالية » وهناك أحكام تنصب على الغايات الواقعية أو الحقيقية للطبيعة وهذه يسميها كانط باسم « الأحكامة الغائية » وفي النوع الأول من « الأحكام التأملية » يكتشف الذهن توافقاً بين جزئيات الطبيعة (أو تفاصيلها) وبين ملكاته أو قواه الخاصة ويجيء هذا الاكتشاف مقترناً بنوع خاص من الشعور باللذة أو المتعة . وأما حين يصطدم الذهن بقوانين غير متجانسة معه وبالتالي غير قابلة للاختراق أو النفاذ من جانب قدرته الخاصة على الإدراك فإنه عندئذ لا بد من أن يستشعر ضرباً من الألم أو الضيق ولا

شك أن حالة التوافق التي قد تتحقق بين بعض مظاهر الطبيعة من جهة وبين قوانا العقلية من جهة أخرى هي التي تدفع بنا إلى إصدار أحكام استطيقية نحكم فيها من وجهة نظرنا الصورية الذاتية على جمال الطبيعة ـ ولكننا قد نحاول أيضاً أن نكتشف ما يوجد بين أجزاء الطبيعة نفسها من توافق وفي مثل هذه الحالة قد يصدر على الطبيعة للطبيعة وهكذا يتبين لنا أن دراسة كانط لنقد ملكة الحكم سوف تنقسم إلى جزئين : دراسة الحكم الجمالي أو « الاستطيقي » ودراسة الحكم الغائي .

٢٣ - الحكم الذوقي وتحليل الجمال :

رأينا أن كانط قد أخذ بالتقسيم الثلاثي المعروف لقوى النفس البشرية إلى : إدراك ووجدان ونزوع وقلنا إن موضوع كتابه « نقد ملكة الحكم » هو دراسة القوة الوجدانية باعتبارها ملكة الشعور باللذة والألم وسنرى فيما يلي أن الاكتشاف الأكبر الذي انطوى عليه كتاب كانط الثالث في النقد هو نظريته في الذوق على اعتبار أن الذوق ليس مجرد « حكم وجدان » Gefahlsurtheil بل هو «وجدان حكم » Urtheilsgefulh أعني أنه مبدأ وجداني يتصف بالكلية والضرورة معاً .

(١) ويبدأ كانط نقده للحكم الجمالي بتعريف الذوق أو الحكم الذوقي من وجهة نظر الكيف فيبين لنا أن الحكم الذوقي ليس حكماً منطقياً قوامه المعرفة بل هو حكم جمالي قوامه الوجدان ومعنى هذا أن الحكم الذي نصدره على الجمال لا بد من أن يقترن بضرب من الشعور بالرضا أو الارتياح ولكن الرضا الذي يحققه لنا الشيء الجميل يختلف بطبيعته عن ذلك الرضا أو الارتياح الذي قد يحققه لنا الشيء الملائم أو الشيء الحسن أو الشيء النافع فالملائم هو ذلك الشيء الذي يسبب لنا لذة نستشعرها عن طريق الحواس وهو لهذا يعد ذاتياً صرفاً وأما الحسن

فهو الشيء الذي نقدره أو نستحسنه لما له من قيمة موضوعية وأما النافع فهو الذي لا ينطوي على قيمة في ذاته بل تكون قيمته آتية من الغاية التي يساعد على تحقيقها والسمة المميزة لهذه الأشكال الثلاثة من الارتياح أو الاتباع أو الرضا هي أنها جميعاً ترتبط بضرب من المصلحة البشرية أعني أنها تتصل بغاية من غايات الطبيعة الإنسانية وآية ذلك أننا لا نكتفي بتصور (أو تمثل) الملائم والحسن والنافع بل نحن نستمتع بالأول ونحقق الثاني ونستخدم الثالث وأما الإشباع الجمالي فإنه على العكس من هذه الصور الثلاث لا يرتبط بأية مصلحة كائنة ما كانت إذ إن الجميل إنما هو ما يروقنا فقط ليس غير وهذا هو السبب في أن « كانط » يقرر أن الإشباع الذي يحققه لنا الجمال هو بمثابة شعور خالص بالرضا أو على الأصح وجدان حر منزه عن كل غرض ويضرب كانط مثلاً للمتعة الجمالية بشعور الارتياح الذي يأخذ بمجامع قلوبنا حينما نشهد قصراً جميلاً ثم يقول إن الحكم على هذا القصر بأنه جميل لا يعني أنه موضوع ملائم لي أجد فيه لذة لحواسي أو أنه موضوع نافع لي أستطيع أن أحقق عن طريقه بعض غاياتي وإنما هو يعني أن هذا القصر « موضوع جمالي » يروقني دون أن تكون لي فيه أدنى مصلحة ولهذا يقرر كانط أن الإشباع الذي يعين الحكم الذوقي لا بد من أن يكون منزهاً عن كل غرض وعلى حين أن البعض قد يهتم بالغرض الذي أنشىء من أجله مثل هذا القصر أو قد يتوقف عند الدوافع الاستبدادية التي حدت ببعض الحكام الظالمين إلى استغلال جهود الكادحين من أجل إقامة مثل هذا البناء الضخم أو قد يتمنى التمتع بسكن مثل هذا القصر المنيف نجد أن صاحب الحكم الجمالي يلقى كل هذه الاعتبارات بروح عدم الاكتراث وكأن وجود الشيء نفسه لا يعنيه على الإطلاق وإنما كل ما يعنيه منه هو تلك المتعة الخالصة المنزهة التي تقترن بتذوقه له

وحين يقول كـانط عن الحكم الذوقي إنه تأملي صرف فإنه يعني بذلك أن هذا الحكم لا يكترث بوجود الموضوع نفسه بل كل ما يعنيه هو أن يربط طبيعة ذلك الموضوع بشعور اللذة أو الألم الذي يقترن في نفسه بإدراكه له ولما كان هذا التأمل لا يصدر عن مفاهيم أو تصورات عقلية فإن كـانط » يستبعد من الحكم الجمالي كل عنصر من عناصر المعرفة نظرية كانت أم عملية وهكذا يخلص كـانط إلى تعريف الجمال ـ من وجهة نظر الكيف فيقول : « إن الذوق هو الملَكة التي نحكم بها على موضوع ما أو أسلوب ما من أساليب التمثيل عن طريق الشعور بالارتياح أو عدمه دون أن يكون للمصلحة أي مدخل في هذا الحكم ونحن نطلق لفظ « الجميل » على كل ما يكون موضوعاً لمثل هذا الارتياح .

٢٤ ـ بعض خصائص المثالية في فلسفة كانط :

وقد كان كـانط في مقدمة القائلين بوجهة النظر المثالية أنكر ربط الأخلاقية بنتائج الأفعال من لذات وآلام أو منافع ومضار وجعل قيمة الأفعال قائمة في باطنها وليس في الغايات التي تقوم خارجها ومن أجل هذا كان مذهبه نظرية في الواجب لا في الخير (الذي يصيب صاحبه أو غيره من الناس) وقد توصل إلى فكرته بالقول بأن الخيرية صفـة الإرادة وحدها فلا شيء غير الإرادة يمكن أن يكون خيّراً بالذات وسنعود إلى توضيح هذا الرأي بعد قليل والإرادة الخيرة لا تحركها رغبات أو غايات ولا عواطف ولا شهوات لأن الأفعال التي تصدر عن هـذه البواعث تكون قيمتها مشروطـة مرهـونة بتحقيق هـذه الغايـات واشباع تلك الشهوات إذا اختفت هذه الميول انعدمت قيمة الأفعال ومن ثم أراد كـانط أن يحرر السلوك الأخلاقي من قيود هذه الميول والأهـواء حتى

(١) D'Arcy, study of Ethics, 265 -8

تكون قيمته باطنية مطلقة وبهذا تستبعد اللذة والمنفعة والسعادة غاية قصوى لأفعال الإنسان الإرادية فالباعث على فعل الواجب لا يقوم قط في الرغبة في تحقيق غاية إن الباعث يقوم في الإرادة نفسها ويجب أن يكون صورياً محضاً هو مجرد قانون صوري لا يستفتي الواقع ولا يستمد من التجربة ومن ثم كان عاماً مطلقاً وتيسر للإنسان أن يجعل قاعدة تصرفه قانوناً في كل زمان ومكان كما سنعرف بشيء من التفصيل بعد قليل .

(ب) ثم ينتقل كـانط إلى الحكم على الجميل من وجهة نظر الحكم فيقول إننا نتصور الجميل دون الاستعانة بأي مفهوم عقـلي باعتبـاره موضوعـاً لرضـا كلي أو ارتيـاح عام وهنـا يظهـر الفارق الكبـير بين « الملائم » و« الجميل » فإن لكل فرد منا مـا يلائم ذوقـه الخاص من موضوعات في حين أن « الجميل » لا يمكن أن يكون كذلك بالنسبة إلى هذا الفرد أو ذاك بل لا بد من أن يكون « جميلاً » بالنسبة إلى الجميع على السواء وما دام الحكم الجمالي بطبيعته حكماً نزيهاً خاليـاً من كل غرض فلا بد من أن يكون في الوقت نفسه حكماً عاماً يتسم بصبغة الكلية بعكس الملائم أو النافع فإنه يختلف باختلاف الأمزجة وتعـدد المصالح وليس في استطاعة صاحب الذوق أن يحكم على هذا الشيء أو ذاك بأنه « جميل » بالنسبة إليه هو وحده دون سواه لأن من يصدر حكماً جمالياً فهو يتكلم باسم الجميع وكأنما هو يتكلم عن الجـمال باعتبـاره خاصية كامنة في صميم الموضوع نفسه ولكن « الكلية » التي يتسم بها الحكم الجمالي تختلف اختلافاً أصلياً عن «الملكة» التي يتسم بها الحكم المنطقي : فإننا لا نعرف « الكلي » في المنطق إلا عن طريق « المفهوم » أو « التصور العقلي » في حين أن « الكلي » في عالم الجمال يظل عينياً أو موضوعاً محسوساً مع كونه في الوقت نفسه عاماً أو مشتركاً بين الناس

ومهما فعلنا فإننا لا نستطيع أن ننتقل من المعنى أو المفهوم أعني من المدرك العقلي إلى اللذة الجمالية أعني إلى حالة من حالات الحساسية وفضلاً عن ذلك فإنه لو كان الحكم الجمالي مجرد صورة من صور الحكم المنطقي لكانت له غاية هي المعرفة ولما صار بالتالي حكماً مطلقاً منزهاً عن كل غرض ولكن الملاحظ في العادة أن الحكم الجمالي حكم فردي يصدره هذا الشخص أو ذاك على شيء خاص بعينه نظراً لأن هـذا الشيء يروقه أو يعجبه فكيف تتصور أن يكون مثل هذا الحكم في وقت واحد فردياً وكلياً أعني صحيحاً بالنسبة إلى الذات الفردية على حدة وبالنسبة إلى جميع الذوات الأخرى ؟ هذا ما يرد عليه كانط بقوله إن « الكلية » هنا لا بد من أن تفهم بمعنى ذاتي صرف ولا شك أننا لو نظرنا إلى الأحكام الذوقية من وجهة نظر منطقية صرفة لوجدنـا أنها جميعاً لا يمكن أن تكون أحكاماً جزئية ولكنني حينما أقول « إن الوردة جميلة » فإنني أكون مقتنعاً في قرارة ذاتي بأن شعوري الخاص لن يلقى من جانب الآخرين ـ لو طلب إليهم إصدار أحكامهم عليه ـ سوى التأييد الكلي الشامل و « الكلية » التي يتضمنها الحكم الذوقي ليست كلية منطقية تستند إلى مدرك عقلي بل هي كلية وجدانية تقوم على ميل ذاتي ولهذا يعرف كـانط الجميل من وجهة نظر الحكم ـ فيقول : إنه ما يروقنا بصفة كلية (عامة) دون حاجة إلى مفهوم أو تصور عقلي .

ويستطرد كانط فيتساءل عما إذا كـان الشعور بـاللذة في الحكم الذوقي يسبق الحكم على الموضوع أو ما إذا كان الحكم هو الذي يسبق الشعور باللذة وحل هذه المشكلة ـ في نظر كانط ـ هو حجر الزاوية في فهم « نقد الذوق » كله لأنه لو كانت الأسبقية للمتعة التي يحدثها فينا الموضوع ولو كانت امكانية توصيل هـذه اللذة إلى الآخرين (أو إلى الجميع) متوقفة على عملية تمثل الموضوع لما كانت اللذة الجمالية سوى مجرد متعة حسية ولما كانت لها بالتالي سوى قيمة فردية باعتبارها متوقفة

مباشرة على تمثلنا للموضوع من حيث هو معطى للحس وهنا تـظهر أهمية التفرقة مباشرة على تمثلنا للموضوع من حيث هو معطى للحس وهنا تظهر أهمية التفرقة بـين « الملائم » و« الجميـل » فإن اللذة التي يولدها فينا الموضوع الملائم إنما تنبع مباشرة من إدراكنا لهذا الموضوع كما أن الحكم الذي نصدره على الطبيعة لملائمة لهذا الموضوع إنما يجيء على أعقاب اللذة ويصدر عنها وهذا هو السبب في أن مثل هذا الحكم لا بد من أن يظل فردياً غير قابل للتوصيل إلى الآخرين مثله في ذلك كمثل اللذة التي صدر عنها ألا وهي لذة الحواس والحال على العكس من ذلك تماماً بالنسبة إلى الموضوع الجميل لأن الحكم الجمالي يسبق اللذة وهو الذي يحددها ولما كان هـذا الحكم نزيهـاً فضلاً عن كـونه لا ينصب على أية معرفة ولا يعبر إلا عن ميل ذاتي صرف فإن القوتين اللتين تتضافران في العادة على تكوين كل حكم كائناً ما كان إلا وهما المخيلة والـذهن : إنما تعمـلان فيه بـطريقة حـرة غير مقيـدة نـظراً لعدم وجود أي مفهوم مجرد يقيدهما بقاعدة خاصة من قواعد المعرفة » .

ومعنى هذا ـ بعبارة أخرى ـ أننا نشعـر في الحكم الجمالي بضرب من التوافق أو الانسجام بين ملكة الإدراك الحسي وملكة المعرفة العقلية وإن كان هذا التوافق توافقاً تلقائياً يستند إلى علاقة لا تتوقف على أي مفهوم أو أي تصور عقلي كائناً ما كان وحينما نوجد بإزاء موضوعات نشعر بأن إدراكها يولد فينا انسجاماً حقيقياً بين مخيلتنا وذهننا دون أدنى حاجة إلى تحقيق هذا الترابط عن طريق الإلتجاء إلى المفاهيم العقلية فإننا نقول عنها إنها موضوعات جميلة وعلى الرغم من أن الشعور السار الذي تولده فينا مثل هذه العلاقة هو شعور ذاتي إلا أننا ندرك في الوقت نفسه أنه ميسر لجميع الذوات لأنه قابل للمشاركة بطريقة عامة كلية ، ما دام الأصل فيه هو العلاقة التوافقية القائمة بين ملَكتين عامتين لدى جميع الذوات وهكذا نرى أن كانط يعتـبر الحكم الجمالي (الـذاتي) الذي

نصدره على الموضوع سابقاً على اللذة التي يسببها لنا هذا الموضوع خصوصاً وأن المتعة الجمالية هي في صميمها مجرد نتيجة لانسجام قوى المعرفة لدى الذات المدركة ولكن كانط حريص في الوقت نفسه على تذكيرنا بأن الحكم الجمالي يحدد موضوعه في استقلال تام عن أي تصور عقلي وإلا لكان مجرد معرفة عقلية أو حكم منطقي وهو لهذا يؤكد دور « الإحساس » في تحقيق عملية التوافق أو الانسجام التي تتم بين ملكة المخيلة وملكة الذهن وينسب إلى الإحساس قدرة كلية على التواصل فيعتبر بذلك الحكم الجمالي ذاتياً في طبيعته ولكنه قابل للتوصيل بحكم عمومية الشروط االذاتية التي يستند إليها .

(ج) أما إذا نظرنا إلى الحكم الجمالي من وجهة نظر الإضافة : Relation فإننا نجد كانط يحاول أن يقيم هذا الحكم على مبادىء أولية ضرورية في استقلال تام عن الجاذبية والانفعال ودون الالتجاء إلى مفهوم « الكمال » ولكن لما كانت كل لذة إنما تفترض توجيه الميل نحو غاية ما فإن الحكم الذوقي لا بد بالضرورة من أن يكون حكم غائية وبيت القصيد هنا أن نفهم نوع العلاقة القائمة بين الوسيلة والغاية بالنسبة إلى الحكم الجمالي حتى نعرف الفارق بينه وبين الأحكام المتولدة عن الموضوعات الملائمة (من وجهة نظر الغائية) وهنا يقرر كانط أن البحث عن الملائم يستلزم تصور موضوع ما يهدف نشاط الذات نحو بلوغه أو الوصول إليه وبالتالي فإن مادة الموضوع أو جاذبيته الحسية هي التي تستثير نزوع الذات وأما بالنسبة إلى الحكم الذوقي فإننا نعرف أنه لا موضوع للحديث عن أية غاية ذاتية ما دام هذا الحكم بطبيعته نزيهاً عارياً عن كل مصلحة هذا علاوة على أنه لا موضع للحديث عن أية غاية موضوعية بالنسبة إلى مثل هذا الحكم ما دام من المستحيل أن نقيمه على أساس أي مفهوم من المفاهيم وكانط يرفض هنا حتى مفهوم

« الكمال » الذي وقع في ظن بعض الميتافيزيقيين أنه متضمن في الحكم الجمالي لأنه يرى أن هذا المفهوم لا يخرج عن كونه مفهوماً عقلياً محضاً فهو لا يملك بالتالي أن يولد لدينا أية متعة حسية وتبعاً لذلك فإن الجميل لا يمكن أن يروقنا من حيث مادته بل هو يروقنا فقط من حيث صورته ومعنى هذا أن للجميل صورة الغائية دون أن يكون متواقفاً على أية غاية محددة ولعل هذا ما عبر عنه كانط حينما كتب يقول : « إن الأساس الذي يقوم عليه حكم الذوق إنما هو صورة الغائية المحضة من حيث هي متصورة في الموضوع دون تصور لأية غاية محددة » ولا شك أن مثل هذه الغائية الصورية المحضة لا يمكن أن تتفق مع النظر إلى الجميل باعتباره خاضعاً لأي جاذبية حسية أو مع الحكم عليه بالاستناد إلى مفهوم المنفعة أو مفهوم الكمال فالعالم الطبيعي مثلاً حينما يتصور الفائدة الحقيقية لفاكهة من الفواكه في العمل على إنتشار النوع البشري وصاحب بستان الفواكه حينما يتصور قيمتها الإقتصادية في السوق لا يفكر بطبيعة الحال في هذه الفاكهة من الناحية الجمالية الصرفة وأما إذا أردنا أن نعجب بتلك الفاكهة إعجاباً جمالياً صرفاً فإنه لا بد لنا من أن نقف منها موقف الفنان الذي يجهل كل ما قد يكون لها من فوائد أو أغراض أو منافع لكي يستبقي في نفسه تلك العاطفة اللا محدودة التي يشعر معها بوجود غائية في الطبيعة أعني تلك الصورة الخالصة لغائية تخلو تماماً من كل مضمون حسي ومن هنا فإنه لا شأن لجمال الزهرة بوظيفتها الفسيولوجية كما أنه لا مانع من أن يروقنا لحن الأغنية دون أن تصحبه كلمات على الإطلاق أعني بصورته المحضة فقط وسواء نظرنا إلى التصوير أم إلى النحت أم إلى المعمار أم إلى أي فن تشكيلي آخر فإننا سنجد أن المهم ليس هو الموضوع الحسي الملائم أو الجاذبية الحسية الأخاذة بل المهم هو جمال الصورة في حد ذاتها و كانط، يضرب لنا أمثلة عديدة مستخلصة من فنون متنوعة لكي يبين لنا أن بيت القصيد في

العمل الفني ليس هو استثارة الحس عن طريق التزيين أو التلوين أو الزخرفة أو ما إلى ذلك وإنما هو تقديم الصورة النقية الخالصة التي تروقنا لبساطتها وصفائها ـ وهكذا يخلص كانط إلى القول بأن الجمال هو صورة الغائية في موضوع ما من الموضوعات من حيث هي مدركة فيه دون تصور لغاية .

(د) وأما إذا نظرنا إلى الحكم الجمالي من وجهة نظر « الجهة » modalite (أي من حيث الإمكان أو الضرورة) فإننا سنجد أن كانط ينسب إلى « الجميل » علاقة ضرورية بالارتياح أو الرضا وإن كانت هذه الضرورة من نوع خاص لأنها ليست نظرية موضوعية كما أنها ليست عملية إرادية بل هي ضرورة نموذجية Exemplaire تتضمن وجوب تسليم الكل بالحكم الذوقي ويستطرد فيلسوفنا فيقول إن الشخص الذي يعلن أن هذا الشيء جميل إنما يحكم بأن من واجب كل فرد أن يسلم معه بأن هذا الشيء جميل ولكن الضرورة الذاتية التي ينسبها المرء إلى حكم الذوق لا يمكن أن تكون ضرورة قطعية مطلقة بل هي بطبيعتها ضرورة مقيدة مشروطة وليس شرط الضرورة بالنسبة إلى حكم الذوق ـ سوى فكرة «الحس المشترك» Sens Common بمعنى أننا نفترض وجود « إحساس عام » يجمع بين سائر الذوات فيجعل في الإمكان تبادل الانطباعات الجمالية فيها ومعنى هذا أن الجمال هو بمثابة « أمر استطيقي » يشبه إلى حد ما « الأمر الأخلاقي » من حيث إنه أولي ضروري مثله وإن لم يكن مطلقاً أو غير مشروط كالأمر الأخلاقي وأنا حين أحكم على هذه الفاكهة بأنها جميلة فإن حكمي هذا لا يعبر عن ضرورة منطقية أو رياضية (كأي حكم منطقي أو رياضي) وإنما هو يعبر عن ضرورة ذاتية (شخصية) أو أمر يمليه علينا شعورنا الجمالي بحيث إننا لو لم نستمع إليه لكنا كمن يخرج عن قواعد ذلك الأمر

الأستطيقي والواقع أننا لا يمكن أن نسلم بأن الأحكام التي يصدرها ذوقنا هي مجرد أحكام حادثة لا ضرورية بل نحن مضطرون إلى تصور هذه الأحكام باعتبارها موضوعية ضرورية حقاً إن ضرورة « القبول العام » (أو الكلي) المتصورة في حكم الذوق هي في الأصل ضرورة ذاتية ولكننا نتمثلها باعتبارها ضرورة موضوعية نظراً لأننا نفترض وجود « حس مشترك » .

وكان يعتبر « الحس المشترك » بمثابة « المعيار المثالي » الذي يجعل من حكمي الذوقي الخاص حكماً نموذجياً (أو معيارياً) أعتبر نفسي فيه مجرد متكلم بلسان « الأمر الجمالي » وهذا هو السبب في أنني حينما أطلق حكمي على هذا الشيء بأنه جميل فإنني لا أسمح لأي شخص كائناً من كان بأن يصدر على هذا الشيء حكماً مغايراً لحكمي وإن كنت لا أستند في هذا الحكم إلى أي مفهوم عقلي بل إلى شعوري الخاص عالماً في الوقت نفسه أن هذا الشعور ليس وقفاً عليّ (وكأنما هو مجرد شعور شخصي) بل هو شعور عام مشترك وهكذا يخلص كانط إلى القول بأن « الجميل هو ما نعتبره موضوعاً لرضا (أو ارتياح) ضروري دون الاستناد إلى أي مفهوم عقلي » .

تلك هي الشروط « الصورية » الأربعة التي رأى كانط أنه لا بد للمرء من أن يراعيها بشكل أولي في كل حكم من أحكامه الجمالية ولا بد من أن يكون القارىء قد لاحظ أن كانط قد وضع هذه الشروط بالاستناد إلى المقولات الأربع المعروفة أعني بالرجوع إلى تلك الصور الأولية التي سبق أن استمدها من قائمة الأحكام المنطقية التقليدية لدى الفلاسفة المدرسيين ولئن كان فيلسوفنا قد اتخذ نقطة انطلاقه من القوانين المنطقية للعقل المجرد إلا أنه لم يلبث أن تحقق من أن الحكم الذوقي لا يطابق هذه القوانين على الإطلاق ولكنه مع ذلك ليس حكماً

« غير معقول » أو غير قابل للفهم وحينما عرف كـانط الجـمال بصيغه الأربع التي أتينا على ذكرها (الجمال ارتياح منزه عن كل غرض - الجمال متعة كلية خالية من كل مفهوم - الجمال غائية بدون غاية - الجمال ضرورة ذاتية) فإنه في الحقيقة لم يقدم لنا حلولاً أو تعريفات بل قد قدم لنا إشكالات أو متناقضات .

٢٥ - تحليل الجلال والحكم عليه :

لم يكن كـانط أول من فرق بين « الجمال » و« الجلال » فقد ظهرت هذه التفرقة (فيما يقـال) منذ عهـد لونجينـوس Longinus (٢١٣ - ٢٧٣) ثم انتشرت بصفة خاصة في القرن الثامن عشر لدى الكثير من الفلاسفة والشعراء .

والمعروف أن الكاتب الإنجليزي المشهور برك Burke (١٧٣٠ - ١٧٩٧) قد سبق كـانط إلى الإضافة في شرح معنى «الجليل» وإن كانت نظرته إلى الجلال قد اتسمت بطابع فسيولوجي أو سيكولوجي ولو شئنا أن نفهم الأصل في هـذه التفرقـة الكلاسيكيـة بين « الجميـل » و« الجليل » لكان علينا أن نقارن بين الإحساس السار الذي تتركه في نفوسنا رؤيتنا لزهرة جميلة وذلك الإحساس السار أيضاً الذي تتركه في نفوسنا رؤيتنا لبحر عاصف . حقاً إن « الجليل » يولد لدينا - مثله في ذلـك كمثل « الجميـل » تماماً - ضربـاً من الارتيـاح النـزيـه الكـلي الضروري ولكن هناك سمات نوعية خاصة تميز الواحد منهما عن الآخر فالجمال ينصب على صورة الموضوع ويفترض أن هذا الموضوع محدد في حين أن الجلال لا يتوافر إلا في الموضوعات غير المحددة عديمة الصورة أعني في الموضوعات اللا متناهية وعلى حين أن الارتياح الجمالي في حالة الموضوع الجميل يرتبط بتصور الكيف نجد أن الارتياح الجمالي في حالة الموضوع الجليل يرتبط بتصور الحكم ، ونحن حين ندرك الجميل فإننا

نستشعر في ذواتنا إحساساً حياً قوياً يتولد عن استثارة قوانا الحيوية من جهة ومخيلتنا الحرة من جهة أخرى بينما نجد في حالة إدراكنا للجليل أننا لا نكون بإزاء أي سحر حسي نظراً لأن من شأن الجليل أن يتسبب في وقف كل قوانا الحيوية إلى حين لكي لا يلبث أن يطلقها بقوة وعنف فلا يشعر المرء بأية لذة حسية إيجابية بل يحس بضرب من الإرتياح السلبي الذي هو في صميمه أقرب إلى الإعجاب أو الاحترام منه إلى أي شيء آخر .

وهناك فارق آخر أكثر أهمية بين «الجميل» و«الجليل» ألا وهو أن «الجمال الطبيعي ينطوي على غائية صورية تجعل الموضوع منذ البداية ميسراً لملكة الحكم الموجود لدينا فتحيله بالتالي إلى موضوع متعه جمالية في ذاته في حين أن ما يولد لدينا الإحساس بالجلال قد يكون بمقتضى صورته سبباً في قيام تعارض بين ملكة الحكم عندنا وما لدينا من مقدرة على التصور (أو التمثل) وبالتالي فإنه قد يكون مصدر عسف وإكراه بالنسبة إلى مخيلتنا ومعنى هذه العبارة الكانطية (التي قد تبدو غامضة لأول وهلة) أن الجمال الطبيعي يحمل معه صورة غائية وهي التي تجعل من الموضوع شيئاً ميسراً منذ البداية لمخيلتنا فيكون الحكم الذي نصدره على الموضوع الجميل متطابقاً تمام التطابق مع التصور (أو التمثل) الذي تمدنا به المخيلة في حين أن من طبيعة الموضوع الجليل ـ على العكس من ذلك تماماً ـ أنه يفسر مخيلتنا فيتجاوز بذلك كل ما يمكننا أن نتصوره (أو أن نتمثله) بطريقة ذهنية وتبعاً لذلك فإن كانط يرى أننا نخطىء التعبير حينما نطلق لفظ « الجليل » على أي موضوع من موضوعات الطبيعة ما دام الجليل معارضاً بطبيعته لكل غائية وما دام من المستحيل أن نلتقي به في أية صورة حسية كائنة ما كانت ثم يمضي كانط في تحديد الفارق ببين « الجميل »و«الجليل»

فيقول إن المبدأ الذي يستند إليه « الجميل » كامن خارجاً عنا (أعني في الطبيعة) في حين أن مبدأ « الجليل » كامن فينا نحن ومعنى هذا ـ بعبارة أخرى أنه لا موضوع للبحث عن « الجليل » في الأشياء (أو في موضوعات الطبيعة) بل في أفكارنا نحن ويستند كانط إلى مبدأ «الغائية» في التفرقة بين «الجميل» و«الجليل» فيقول إن «الجليل» لا ينسحب إلا على أفكار العقل ولا ينطبق تماماً على أي موضوع طبيعي فهو لا يمكن إذن أن يكمن في أية صورة حسية بل هو لا بد من أن يدرك في ذاته باعتباره مضاداً لكل غائية ونحن حين نمعن النظر إلى المتعة التي يولدها لدينا « الجميل » فإننا نجدها قائمة على التوافق الانسجامي بين المخيلة والفهم ولما كان الفهم هو ملكة معرفة موضوعات التجربة فإن الجمال ليبدو منا وكأنما هو شيء متحقق خارجاً عنا في الطبيعة حيث نجد أنفسنا بإزاء « صنعة » منسجمة فيخيل إلينا أننا بإزاء فن لا بإزاء مجرد « آلية بدون هدف » وأما بالنسبة إلى « الجليل » فإن العقل ـ لا الفهم ـ هو الذي يحقق الصلة مع المخيلة والعقل كما نعرف عاجز عن إدراك الواقع (أو العالم الخارجي) ولكنه مع ذلك قادر على الامتداد بأفكاره إلى ما لا نهاية فيما وراء الظواهر ومن هنا فإن رؤيتي لمنظر « بحر مظلم عاصف » من شأنها أن تستثير مخيلتي لكن لا يلبث عقلي أن يجيء فيمضي إلى ما وراء المفاهيم أو التصورات وعندئذ سرعان ما نراه يستشف أفقاً لا متناهياً يكون بمثابة تعبير عن قوة المحيط الهائلة التي تبدو بإزائها كل عناصر الطبيعة وكأنما هي مقادير تافهة أو قوى ضئيلة وتبعاً لذلك فإن « الجلال » الحقيقي لا يكمن في الطبيعة بل في الذهن ونحن نطلق لفظ « الجليل » على ذلك الشيء الذي يبدو كل ما عداه بالنسبة إليه صغيراً أو ضئيلاً . ولكن المحيط الهائل الذي تثور فيه العواصف ليس في حد ذاته « جليلاً » وإنما هو بالنسبة إلينا مجرد مناسبة لتنشيط مخيلتنا ودفعها إلى تصور اللا متناهي

ولهذا يعدل كانط من تعريفه للجليل فيقول إنه ذلك الذي نتصوره بفعل ملكة ذهنية خاصة تفوق كل مقياس (أو معيار) يمكن أن تقدمه لنا الحواس .

ومن هذا نرى أن « الجليل » الحقيقي ـ في رأي كانط إنما يوجد في ذهن ذلك الذي يحكم لا في الموضوع الطبيعي الذي يولد مثل هذا الشعور ويضرب كانط مثلاً لذلك بأهرامات الجيزة أو بكنيسة القديس بطرس بروما فيقول إن الذي يقترب من الأهرامات كل الاقتراب أو الذي ينأى عنها تماماً لا يمكن أن يستشعر عظمتها أو أن يدرك جلالها ، وأما حين ينظر الإنسان إلى الأهرامات من مسافة معقولة فإنه قد يستطيع أن يدرك عظمة هذا البناء من حيث الامتداد والقسوة وكذلك الحال بالنسبة إلى الزائر الذي يدخل كاتدرائية القديس بطرس بروما للمرة الأولى فإنه يحس بعجز مخيلته عن تصور هذا « الكل » الضخم ومن ثم فإن الصراع الذي ينشأ في نفسه بين ملكة الفهم وملكة المخيلة هو الذي يولد لديه الإحساس الجمالي بالجلال وهنا يفرق كانط بين نوعين من الجلال جلال رياضي وجلال ديناميكي والنوع الأول منهما يشير إلى العظمة في المقدار بينما يشير الثاني منهما إلى العظمة في القسوة وعلى حين أن الحركة الذهنية التي تولد الإحساس بالجليل الرياضي ناشئة عن تداخل ملكة المخيلة مع ملكة المعرفة نجد أن الحركة الذهنية التي تولد الإحساس بالجليل الديناميكي ناشئة عن تفاعل ملكة المخيلة مع ملكة النزوع والجليل الرياضي يعبر عما هو عظيم عظمة لا تقبل المقارنة أو القياس في حين أن الجليل الديناميكي يشير إلى الطبيعة من حيث هي متصورة في الحكم الجمالي باعتبارها قوة هائلة هي موضع رهبة أو خشية من جانبنا[1] . ومثال « الجليل الرياضي » السماء اللا

(١) Kant: Critique du Jugement, pp. 77 – 88.

متناهية المرصعة بالنجوم في حين أن مثال « الجليل الديناميكي » العاصفة الهائلة التي لا تبقي ولا تذر ولكن سواء أكان « الجليل » رياضياً أم ديناميكاً فإن تصوره يولد لدينا ضرباً من الإستثارة في حين أن تصورنا للجميل يولد لدينا ضرباً من السكينة « سكينة التأمل » والاستثارة أو الانفعال الذي يتولد لدينا عن تصورنا للجليل هو بمثابة « صدمة » تنشأ عن تناوب التنافر والجاذبية الصادرين عن موضوع واحد بعينه بسرعة فائقة لا نظير لها وتبعاً لذلك فإن « الجليل » لا يولد لدينا لذة أو متعة أو ارتياحاً فحسب بل هو يولد لدينا أيضاً ضرباً من الشعور بالضيق أو الألم أو عدم الارتياح وآية ذلك أننا قد نستشعر انفعال الجلال حينما نوجد بإزاء العراء أو الاضطراب أو الفوضى أو الخراب وكل هذه الموضوعات تولد لدينا لذة وألماً في آن واحد فنحن نشعر بالألم نتيجة لشعورنا بالتنافر الباطن أو عدم التوافق بين مخيلتنا وعقلنا ولكننا نشعر في الوقت نفسه بضرب من اللذة نظراً لأننا نشعر بعظمة طبيعتنا ومصيرنا وحينما نكون مثلاً بإزاء قوى الطبيعة الغاشمة (كالعاصفة أو الزوبعة أو الشلال الهائل المتدفق) فإن شعورنا باللذة والألم يقترن بانفعالات أخرى جديدة : إذ نقاسي من شعورنا بعجزنا الطبيعي ولكننا في الوقت نفسه ـ على شرط أن يكون لدينا إحساس بالأمن أو الطمأنينة ـ نستشعر في أعماق ذواتنا قدرة (من نوع خاص) على «المقاومة» وهذه القدرة المعنوية هي في حد ذاتها قوة هائلة تفوق أية قوة طبيعية أخرى .

وهنا يفرق كانط بين شعورنا بالطبيعة من حيث هي قوة مخيفة وشعورنا بها من حيث هي قوة هائلة أو رائعة أو جليلة وكما أن الشخص الذي تتحكم فيه شهواته أو ميوله عاجز بالضرورة عن إدراك الجمال فإن الشخص الذي تسيطر عليه مشاعر الخوف أو الرهبة أو

الخشية عاجز تماماً عن إدراك الجلال . وأما حين يكون لدينا شعور بالأمن أو الطمأنينة أثناء رؤيتنا لمنظر الجبل الشامخ أو الطود الراسخ أو الشلال المتدفق أو البحر العاصف أو المحيط الهائل أو البركان الثائر فإننا عندئذ سنجد في هذه المناظر من الجاذبية بقدر ما فيها من هول ومن ثم فإن كل هذه الموضوعات لن تكون جليلة في نظرنا إلا لأنها تضاعف من طاقة نفوسنا وتعلو بها فوق المستوى العادي إذ تجعلنا نكتشف في ذواتنا قدرة هائلة على المقاومة نستطيع بمقتضاها أن نقف في وجه القوة الطبيعية الهائلة وتبعاً لذلك فإن كانط يربط شعورنا بجلال الطبيعة بضرب من الإحساس بالتفوق النفسي على الطبيعة على الرغم من كل ما فيها من عظمة واتساع وكأن الإنسان لا يشعر بجلال الطبيعة إلا حين يحس بقوته العقلية أو عظمته النفسية بإزاء كل ما في الطبيعة من قوة مادية. ولهذا يقرر كانط مرة أخرى أن الجليل ليس موضوعاً من موضوعات الطبيعة بل هو موضوع نفسي كامن فينا نحن لأننا لا نشعر به إلا حين نستشعر تفوقنا على الطبيعة في ذواتنا وبالتالي على الطبيعة خارجاً عنا والحرب نفسها ـ فيما يقول كانط ـ قد لا تخلو من روعة أو جلال لأنه على قدر جدية الخطر الذي يتهدد شعباً ما من الشعوب تكون عظمة الطاقة المعنوية التي يبذلها في سبيل الانتصار وروعة المقاومة النفسية التي يبديها في سبيل التغلب على الأخطار وحتى الدين نفسه نرى كانط ينسب إليه عنصراً من عناصر الجلال ولكن على شرط ألا يكون موقف المؤمن من الحقيقة الإلهية موقف الخائف المرتعد الذي يحفر جبهته في الرغام بل موقف المتعبد المخلص الذي يكتشف في ذاته قوة روحية هائلة بقدر ما يحقق التطابق بين إرادته وبين الإرادة الإلهية وبذلك يكون تعبده وليد الاحترام أو الإجلال لا الخوف أو الرهبة .

٢٦ ـ استنباط الأحكام الجمالية الصرفة :

بعد أن فرغ كانط من تحليل « الجميل » و« الجليل » نراه يهتم بتبرير الحكم الجمالي من حيث هو حكم أولي كلي فيتساءل قائلاً : « كيف تكون مثل هذه الأحكام الذوقية ممكنة ؟ » ولا شك أننا حينما نكون بصدد موضوع « الذوق » فإننا نصطدم بمشكلة كبرى هي صعوبة تفسير الأحكام الذوقية نظراً لأنه قد يبدو من المحال ـ لأول وهلة ـ أن يكون لأمثال هذه الأحكام الذاتية المحضة طابع الكلية والضرورة وهذه المشكلة التي تواجه الباحث الجمالي إنما هي في الحقيقة مجرد صورة من صور « المشكلة النقدية » بصفة عامة .

والواقع أن الحكم الجمالي حكم تركيبي أو تأليفي نظراً لأنه يضيف إلى مفهوم الموضوع محمولاً لا يندرج تحت نطاق المعرفة ألا وهو الشعور باللذة أو الألم . ثم هو إلى جانب هذا حكم أولي نظراً لأنه يفرض نفسه باعتباره حكماً كلياً ضرورياً وتبعاً لذلك فإن المشكلة الأساسية في علم الجمال هي مشكلة نقدية يمكن أن تصاغ على النحو التالي كيف تكون الأحكام التركيبية الأولية ممكنة في مضمار الذوق ؟

ويبدأ كانط حديثه عن استنباط الأحكام الجمالية بأن يبين لنا أن هذا الاستنباط لا يمكن أن ينصبّ على « الجليل » بل هو ينصب على « الجميل » فقط ، ثم يعرض كانط للطابع الخاص الذي يتميز به الحكم الجمالي فيقول إن لهذا الحكم أولاً قيمة كلية أولية ولكنها ليست كلية منطقية تستند إلى مفاهيم أو تصورات عقلية بل هي كلية حكم جزئي أو حكم خاص ندرك أنه يصدق بالنسبة إلى الجميع والسمة الثانية المميزة للحكم الجمالي هي أنه حكم ضروري ولكنه مع ذلك لا يستند إلى أدلة أو براهين أولية يكون تصورها هو الأصل في إجماع

الناس على اعتبار الجميل جميلاً والواقع أن المتعة الجمالية لا تتوقف على عنصر خارجي صرف أعني على مادة الموضوع الجميل بل هي تتوقف على شرط باطن صرف ألا وهو التوافق الصوري لملكة الحكم مع المخيلة وليس من شك في أن هذا الشرط متوافر لدى الناس قاطبة لأنه ـ بحكم تعريف ـ ضروري أو جوهري بالنسبة إلى كل ذهن بشري كائناً ما كان وإذن فإن الوحدة الأساسية للأذهان أو العقول هي في رأي كانط الضمان الحقيقي لحصول أحكامنا الجمالية على قبول الآخرين أو موافقتهم .

ولكن كيف يمكن أن يكون ثمة حكم ذوقي كلي ؟ أليس هناك تعارض بين القول بذوق ذاتي يكون موضوعاً للوجدان مع ما يقترن به من حساسية تعسفية جزئية خاصة والقول بذوق كلي ضروري أو بعبارة أصح كيف يمكن أن يكون للذوق ـ وهو ملكة وجدانية صرفة ـ طابع كلي ضروري ؟ هذا ما يرد عليه كانط بقوله إن ثمة تناقضاً ظاهرياً يكمن في طبيعة الحكم الجمالي ؟ لأن « الذوق » من جهة مسألة فردية صرفة ، فهو لا يستند إلى مفاهيم ولا يعتمد على أدلة ولكن الملاحظ من جهة أخرى أن كل فرد منا يدافع عن أفكاره الجمالية ويناقش أفكار الآخرين مما يدلنا على أنه قد تكون للجمال قواعده ومفاهيمه . وكانط يمهد لجدل الحكم الجمالي الذي سوف يتعرض فيه لحل هذا التناقض فيقول إننا حينما نقرر أن هذه الزهرة جميلة فإننا نعني بذلك أنها تولد متعة جمالية لدى كل من يراها و« الكلية » في الحكم الجمالي إنما هي في الأصل كلية ذاتية بمعنى أنها لا تستند إلى مبادىء موضوعية ولا تقوم على أدلة أو براهين بل هي تقوم على المبدأ الذاتي للذوق بصفة علمية ولو لم يكن الذوق ضرباً من الحس المشترك لما أمكن أن تكون للأحكام الجمالية « قيمة ذاتية » بالنسبة إلى جميع الذوات ولما أمكن أن توجد

أعمال فنية « نموذجية » أو مثالية يحتذيها الفنانون في كل زمان ومكان باعتبارها أمثلة للقدوة والهداية لا للمحاكاة والتقليد .

وربما كان « الذوق» ـ من بين جميع ملَكات الإنسان أشدها حاجة إلى اقتفاء الأمثلة واحتذاء النماذج نظراً لأن ما يربي ذوق الفرد إنما هو تلك الروائع الفنية التي طالما حظيت بتقدير الإنسانية على مر الحضارات وما دام الحكم الجمالي أبعد ما يكون عن المعرفة وأغنى ما يكون عن المفاهيم أو التصورات العقلية فسيظل من المستحيل العثور على « مبدأ موضوعي » للذوق وسيبقى المبدأ الأوحد للذوق هو المبدأ الذاتي للحكم بصفة عامة ولكن الحكم الجمالي ـ مع ذلك ـ سيظل حكماً ذاتياً كلياً يستند إلى الحس المشترك ويقبل التوصيل إلى الآخرين وهكذا قد يكون في وسعنا أن نعرف « الذوق » بصفة عامة فنقول إنه ملكة الحكم على ما من شأنه أن يجعل شعورنا الخالص قابلاً للمشاركة من جانب الآخرين بصورة كلية عامة دون تدخل أي مفهوم من المفاهيم العقلية .

٢٧ - الفائدتان الاجتماعية والأخلاقية للجمال :

لقد رأينا فيما تقدم أن « الموضوع الجمالي » عند كانط هو بمثابة « صورة جميلة » تروقنا بصفة عامة ضرورية دون حاجة إلى مفهوم أو تصور عقلي من جهة ودون اعتبار لأية فائدة أو منفعة عملية من جهة أخرى وتبعاً لذلك فإن الحكم الذوقي الذي يقرر جمال شيء ما من الأشياء لا ينطوي في ذاته على أي باعث نفعي نظراً لأن الدافع المعين (أو المحدد) له هو بطبيعته أبعد ما يكون عن المصلحة أو المنفعة ولكن هذا لا يمنعنا من أن نلحق بالحكم الجمالي الخالص ـ بعد صدوره ـ صبغة نفعية غير مباشرة بحيث ننسب إلى الجميل فائدة تجريبية أو منفعة

عملية . وهنا يقرر كانط أنه ليس للجميل من منفعة اللهم إلا بالنظر إلى المجتمع وآية ذلك أنه لما كان الإنسان حيواناً اجتماعياً فإن للذوق - بوصفه مَلَكة الحكم على الأشياء - وظيفة عملية اجتماعية نظراً لأنه هو الذي يسمح لنا بأن ننقل إلى الآخرين عواطفنا الخاصة فنشبع بذلك ميلنا الفطري نحو الاتصال بالغير ولو قضي على أحد الناس أن يحيا في جزيرة نائية لا يسكنها بشر على الإطلاق لما خطر على باله أن يـزين كوخه أو أن يعمل على تجميل مظهره أو أن يزرع بعض الأزهار لمجرد إشباع حبه للجمال وإذن فلولا وجود الإنسان في المجتمع لما نشأت لديه أفكار الزينة والتجميل وما حرص كل فرد على أن يكون إنساناً ممتازاً أو فـرداً متميزاً عن غـيره من باقي أفـراد الجماعـة وكثير من النـاس لا يستشعرون الجمال حينما يكونون بمفردهم ولكنهم بمجرد ما يوجدون في وسط الجماعة فـإنهم يجـدون لـذة كـبرى في أن ينقلوا إلى الآخـرين مشـاعرهم وأن يستمعـوا إلى وصف الآخرين لمشـاعرهم . وبتقـدم الحضارة استطاع الإنسان أن يعلق أهمية على الأصباغ والألوان والأزهار والقواقع وريش الطيور وغيرها من الأشكـال الجميلة التي ما كـانت لتكتسب في نظره أية قيمة لو لم تكن الجماعة نفسهـا قد دأبت عـلى اعتبارها ذات قيمة . ثم تطورت الحضارة البشرية فـأصبح الاهتمام بالأشكال الجميلة في ذاتها ميلاً إنسانياً مترقياً وصار الناس يجدون لذة كـبرى في أن يتبادلـوا تلك الأحاسيس الجـمالية الـرقيقـة حـول شتى الموضوعات الجميلة التي تحفل بها خبراتهم الاجتماعية وعـلى حين أن اللذة التي يحصلها الفرد من أمثال هذه الموضوعات قد تكون في حد ذاتها تافهة أو عديمة الأهمية نجد أن الفكرة التي يستطيع أن ينقلها إلى الآخرين عن إحساساته الخاصة هي التي تخلع على تلك اللذة الجمالية قيمة كبرى لا حد لها ومن هنا فإن الميل الاجتماعي هو الذي يدفعنا - فيما يقول كانط إلى القول بأن للجمال فائدة تجريبية أو منفعة عملية ،

أما فيما يتعلق بصلة الجمال بالفائدة الأخلاقية فإن كـانط يقرر أن ثمة رأياً شائعاً يذهب أصحابه إلى أن من أمارات الخلق الطيب أن يعشق المرء الجمال بصفة عامة ولكن هذا الرأي قد لقي معارضة شديدة من جانب أولئك الذين قد دلتهم التجربة على أن أهل الذوق ليسوا بصفة دائمة أصحاب خلق طيب بل هم كثيراً ما يتصفون بالنزق والغرور والاندفاع والشهوة وما إلى ذلك من رذائل .

وليس يكفي ـ في نظر أصحاب هذا لرأي ـ أن نقول إن الشعور بالجمال متمايز تمايزاً نوعياً عن الشعور الأخلاقي وإنما يجب أن نضيف إلى ذلك أيضاً أنه كثيراً ما يعسر التوفيق بين الاهتمام بالجمال والتمسك بمكارم الأخلاق نظراً لعدم وجود أية رابطة وثيقة أو أية قرابة باطنية يمكن عن طريقها الجمع بين الاثنين وكـانط يقف موقفاً وسطاً بين هذين الرأيين فيقول إن الاهتمام بالجمال الفني قد لا يشهد لصاحبه مطلقاً بأي ميل حقيقي إلى الخير أو أي نزوع أخلاقي كائناً ما كان ولكن الاهتمام بالجمال الطبيعي هو في حد ذاته سمة من سمات الروح الطيبة والواقع أنه حينما يهتم الإنسان اهتماماً مباشراً بضروب الجمال الكامنة في الطبيعة فإنه سرعان ما يعتاد حياة التأمل والاستغراق في الجمال الطبيعي ومثل هذه الحياة هي بطبيعتها ملائمة لنمو الشعور الأخلاقي . ولكن الجمال الطبيعي الذي يتحدث عنه كـانط هنا ليس جمال المظاهر الجذابة التي لا يمكن أن تستثير فينا سوى ضرب من الاهتمام الحسي أو التجريبي الصرف بل هو جمال الأشكال أو الصور الطبيعية التي تستثير لدينا ضرباً من الاهتمام العقلي أو الأخلاقي الصرف وحينما يتأمل المرء ـ في وحدة تامة ـ ذلك الشكل الجميل الذي تنطوي عليه الزهرة البرية أو الطير البري أو الحشرة الهائمة فإنه عندئذ إنما يهتم اهتماماً عقلياً مباشراً بجمال الطبيعة دون أن تستأثر باهتمامه أية جاذبية حسية أو أية غاية عملية ولا شك أن المتأمل الذي يعشق الطبيعة ويعجب بجمالها لا يمكن أن يجد

بديلاً لهذا الجمال في أي إنتاج صناعي يحاكي موجودات الطبيعة فهو لن يعجب بالأزهار الصناعية أو بالطيور المصنوعة على غرار الطيور الحقيقة أو بأي شيء آخر لا يشعر فيه بأن الطبيعة نفسها هي التي أبدعته ، ومعنى هذا أن تأملنا لجمال الأشكال الطبيعية لا بد من أن يعترف بإدراكنا للطبيعة نفسها باعتبارها صانعة ذلك الجمال. ويمضي كانط إلى حد أبعد من ذلك فيقرر أن للجمال الطبيعي ميزة لا نلقاها في أي جمال مهما كان من عظمته ألا وهي أنه جمال يرقق الشعور ويرهف الإحساس وينمي فينا الشعور الأخلاقي ولا غرو فإن الجمال عند كانط رمز للأخلاقية ما دام الهدف الذي يرمي إليه الحكم الذوقي ـ مثله في ذلك كمثل الفعل الأخلاقي ـ إنما هو « المعقول » Lintelligible وما دام كل منهما إنما يعلو بنا على شتى اعتبارات اللذة أو المنفعة .

بيد أن الإنسان الذي يهتم بالجمال الطبيعي لا بد من أن يكون قد اعتاد من قبل حياة التأمل ومن ثم فإن الخير الأخلاقي لا بد من أن يكون قد أصبح متأصلاً في نفسه ومعنى هذا أن الاهتمام المباشر بجمال الطبيعة هو مظهر من مظاهر النزوع نحو الخير الأخلاقي أو هو على الأصح أثر من آثار التربية الأخلاقية وإذا كانت هناك قرابة بين الأحكام الجمالية والشعور الخلقي فذلك لأن الطبيعة تخاطبنا بلغة رمزية عن طريق ما فيها من أشكال جميلة وحينما يهتدي المرء إلى فك رموز هذه اللغة فهنالك نراه يعجب بمقاصد الطبيعة ويفطن إلى ما في قوانينها من نظام ويدرك أنها تنطوي على غائية خاصة هي في صحيحها مرتبطة بغاية وجودنا وبمصيرنا الأخلاقي .

٢٨ ـ دلالة الفن وصلته بالطبيعة :

لئن كانت « آلية » الطبيعة تشبع دائماً فهمَ الإنسان إلا أنها لا

ترضي مخيلته ولا سبيل إلى تعويض هذا النقص الكامن في العلية الطبيعية اللهم إلا إذا كانت هناك علية حرة . وليس الفن في جوهره سوى عملية الإنتاج الحر للجمال وكانط يفرق بين « الفتن » و« الطبيعة » فيقول إن الفارق بينهما هو كالفارق بين الصناعة المقصودة والنشاط التلقائي أو بين الإنتاج المراد والفاعلية المباشرة والواقع أن الفن لا بد من أن يكون ثمرة من ثمار الحرية بمعنى أنه لا يمكن أن يصدر إلا عن إرادة تبين أفعالها على العقل وتبعاً لذلك فإن الكائن الناطق هو وحده الكائن الفنان بحق وأما حين يقول البعض إن خلايا النحل أعمال فنية فإن القول لن يخرج عن كونه مجرد تشبيه لأنه ما دام إنتاج هذه الخلايا لم يجيء نتيجة لتأمل خاص بل جاء نتيجة لغريزة أو طبيعة مفطورة في النحل فليس هناك محل لاعتباره « عملاً فنياً » اللهم إلا إذا نسبناه في هذه الحالة إلى الخالق نفسه ومن هنا فإن لفظ « العمل الفني » لا يمكن أن يصدق على الإنتاج الطبيعي أو الآثار الطبيعية مهما كان من جمالها ودقة صنعها بل هو يصدق فقط على المنتجات البشرية التي صدرت عن تأمل فكري أو عن إدراك سابق لغاية متصورة أريد تحقيقها . وهذا هو السبب في أننا لا نسمي آثار الطبيعة باسم « أعمال فنية » بل نقصر هذا اللفظ على أفعال البشر .

ولا بد لنا أيضاً من أن نميز الفن عن العلم فإن الأول منهما ملكة عملية أو صنعة أو « تكنيك » في حين إن الثاني ملكة نظرية أو معرفة أو نظر عقلي والفارق بين الفن والعلم هو كالفارق بين المساحة وعلم الهندسة وكل ما يستطيع الإنسان أن يحققه بمجرد معرفته لما ينبغي عمله أو إلمامه بالأساليب التي يلزم اتباعها لتحقيقه لا يمكن أن يعد فنّاً بأي حال من الأحوال وأما الفن فهو أن يحاول الإنسان تنفيذ عمل لا يجد في نفسه بالضرورة كل ما يلزم من مهارة لتحقيقه حتى ولو كان لديه أكبر

قسط ممكن من المعرفة النظرية عنـه . ثم يفرق كانط بين « الفن » و« الحرفة » فيقول إن « الفن » نشاط حر في حين أن « الحرفة » فن مأجور ومعنى هذا أن الفن هو مطلق لا يرمي إلى أية غائية اللهم إلا إلى المتعة الفنية ذاتها في حين أن المهنة أو الحرفة نشاط غـائي يُقصد من ورائه الحصول على كسب مادي فهي مهمة شاقة في حد ذاتها ولكنها جذابة بما يترتب عليها من آثار (ما دامت وسيلة ضرورية للحصول على الأجر) ولكن كـانط يعترف بـوجود تـداخل بـين بعض الفنون وبعض الحرف أو الصناعات فضلاً عن أنه يسلم بأن الفنون الحرة جميعاً هي في حاجة دائماً إلى شيء من التنظيم « أو الضبط » حتى لا يصبح الفن مجرد لهو محض لاعاصم له ولا ضابط و كـانط يضرب مثلاً لذلك بالشعر فيقول إنه لمن المؤكد أن الشاعر في حاجـة إلى الإلمام بقـواعد العروض وموسيقى الأوزان حتى يجيء شعره مطابقاً لمقتضيات الفن . وفي هذا يخالف كـانط أولئك النقاد الذين يدعون إلى تحرير الفنون من كل ضبط أو قيد حتى تصبح فنوناً حرة بمعنى الكلمة فإن مثـل هذا التحرير في رأيه ـ لن يؤدي إلى تقدم الفن بل هو على العكس ـ إلى جعله ضرباً من العبث ثم ينتقل كانط إلى الحديث عما يسمونه عادة باسم « الفنون الجميلة » فيقول إنه ليس هناك علم للجمال بل هناك فقط نقد للجمال كما أنه ليس ثمة علم جميل بل هناك فقط فنون جميلة ولو كان في الإمكان قيام علم للجمال لكان في وسعنا أن نحدد بطريقة علمية أعني بالالتجاء إلى بعض البراهـين أو الحجج مـا إذا كان من الواجب اعتبار هذا الشيء أو ذاك جميلاً أو قبيحاً كما أننـا لو اعتـبرنا الحكم على الجميل حكماً علمياً لاستحال علينا أن نقول عنه إنه حكم ذوقي وفضلاً عن ذلك فإنه لا معنى على الإطلاق للتحدث عن علوم جميلة ما دام العلم يقوم أولاً وبالذات على المبادىء والبراهين لا على

العبارات الجميلة والألفاظ المنمقة . والظاهر أن الذين يتحدثون عن « العلوم الجميلة » إنما يقصدون بهذا الاصطلاح الإشارة إلى بعض المعارف الضرورية للفنانين كمعرفة اللغات القديمة وقراءة الكتاب الكلاسيكيين ودراسة التاريخ والإلمام بعلوم الآثار القديمة . . إلخ فنحن هنا بإزاء مجموعة من العلوم التاريخية أو المعارف الضرورية لبعض الفنون الجميلة ولكننا لسنا على الإطلاق بإزاء « علوم جميلة » .

ويفرق كانط بين « الفن الميكانيكي » الذي يستند إلى معرفة بالموضوع الممكن تحقيقه من أجل تنفيذ الأفعال الضرورية اللازمة لتحقيق هذا الموضوع وبين « الفن الجمالي » الذي ليس له من غاية مباشرة سوى الشعور باللذة أو الاستمتاع بالجمال وينقسم « الفن الجمالي » (أو الاستطيقي) بدوره إلى نوعين : فنون ملائمة وفنون جميلة والأولى منها تربط اللذة أو المتعة الجمالية بالتمثلات من حيث هي مجرد إحساسات في حين أن الثانية تربط اللذة أو المتعة الجمالية بالتمثلات من حيث هي ضروب من المعرفة . ومعنى هذا أن الفنون الملائمة إنما ترمي إلى المتعة أو التسلية أو اللهو كما هو الحال مثلاً بالنسبة إلى فن الحديث وفن إشاعة البهجة في نفوس الناس وفن رواية النكتة وفن استثارة اهتمام المجتمع وشتى فنون التسلية وتمضية الوقت . . إلخ وأما الفنون الجميلة فإنها ـ على العكس ـ فنون جدية تتسم بطابع غائي (وإن لم تكن لها غاية محددة) وتسهم إلى حد كبير في تثقيف الذهن وتربية ملَكات النفس فضلاً عن أنها تزيد من درجة حساسيتنا الاجتماعية وتقوي من روحنا الجماعية وما دام في وسعنا أن ننقل إلى الآخرين ما نستشعره من لذة فنية فإن هذا وحده دليل قاطع على أننا هنا لسنا بإزاء لذة حسية خالصة وإنما نحن أيضاً بإزاء لذّة تأملية (أو فكرية) ولهذا يقرر « كانط » أن مقياس الفنون الجميلة ليس هو

الإحساس بل الحكم التأملي Refelch issunt .

أما إذا انتقلنا إلى دارسة الصلة بين الفن والطبيعة فسنجد كـانط يقرر أنه لا يمكن أن يصدق لفظ « الفن » على أي إنتاج جمالي كائناً ما كان اللهم إلا إذا كان له مظهر الطبيعة حقاً إننـا حينما نكـون بإزاء « أعمال فنية » فإنه لا بد لنا بالضرورة من أن نشعر بأننا بإزاء « فن » لا بإزاء « نتاج طبيعي » ولكن من الضروري للغائية الفنية أن تبدو حرة خالصة من كل قيد اصطناعي قد تفرضه عليها بعض القواعد التعسفية المحضـة حتى تكون جـديرة حقـاً بلقب « الفن » ومعنى هذا بعبـارة أخرى ـ أنه لا بد لقوانين الفن من أن تكون هي بعينها قوانين الجمال الطبيعي وكما أن الطبيعة لا تكون إلا إذا استطعنا أن نكشف فيها ضرباً من الغائية بحيث تبدو لنا وكأنما هي تحمل طابع الفن فكذلك لا يكون الفن جميلاً اللهم إلا إذا كان يحمل مظهر الطبيعة مع كونه في الوقت نفسه « فناً » وسواء تحدثنا عن الجمال الفني أم عن الجمال الطبيعي فإن في استطاعتنا أن نقول بصفة عامة إن الجميل هو ما يروقنا في الحكم فقط لا في الإحساس ولا عن طريق التصور العقلي ولو كان هدف الفن هو مجرد إحداث استثارة حسية لكانت المتعة الجمالية ذاتية محضة كما أنه لو كان هدفه إمدادنا بمفهوم أو تصور عقلي لما كان الانطباع الذي يتركه في نفوسنا سوى مجرد صورة من صور المعرفة . وأما السمة الحقيقية التي ينبغي أن يتسم بها الفن فهي أن تكون له صورة خـاصة من صـور الحكم يحددها التوافق الانسجامي القائم بين المخيلة والفهم ولا بـد للغائية في العمل الفني كما هو الحال في الطبيعة من أن تـظل مستترة مخفية . حقاً إن الغائية التي تتميـز بها منتجـات الفنون الجميلة هي بطبيعتها مرادة أو مقصودة ولكنها لا ينبغي أن تبدو كذلك إذ لا بد للفن من أن يظهر بمظهر الطبيعة ولا يبدو الإنتاج الفني طبيعياً اللهم إلا إذا جاء مراعياً لقواعد الجمال الفني دون أن يشوبه أدنى أثر من آثار التكلف

أو التصنع أو الافتعال . فالفنان الحقيقي إنما هو ذلك الذي يبدع بشكل تلقائي يعيد إلى أذهاننا صورة التلقائية الطبيعية نفسها وأما حينما تكون مراعاة الفنان للقواعد الفنية مدرسية مفتعلة واضحة التكلف شديدة العسر فهنالك لا بد من أن تحل محل قدرته الفنية الإبداعية نزعة مدرسية متعثرة تضع القاعدة نصب عينيها فلا يكون هناك بالتالي إبداع تلقائي بل مراعاة متكلفة لبعض الأشكال المدرسية الجامدة وهنا ينتقل كانط إلى الحديث عن مصدر القدرة الإبداعية التي يستطيع الفنان عن طريقها أن يخلق أعمالاً فنية أصيلة فيقول إن العبقرية هي الموهبة أو الملكة الطبيعية التي تملي على الفن قاعدتها ولكن هذه الموهبة أو القدرة الفطرية على الإنتاج إنما هي لدى الفنان مجرد ملكة تنتمي إلى الطبيعة وتبعاً لذلك فإن كانط يعرّف العبقرية بقوله إنها ذلك الميل المفطور في الروح الإنسانية والذي تستطيع الطبيعة عن طريقه أن تملي قواعدها على الفن وهو لهذا يؤكد أنه لا بد من النظر إلى جميع الفنون على اعتبار أنها بالضرورة فنون عبقرية ويشرح كانط فكرته عن «العبقرية» فيقول إنه لما كان من المستحيل على أي عمل فني أن يكون « فناً » بحق اللهم إلا إذا كان ثمة قواعد فنية يخضع لها فإنه لا بد للعمل الفني من أن يستمد قواعده من الطبيعة نفسها عن طريق العبقرية . ومعنى هذا أنه ليس في وسع فن الجمال أن يبتكر هو نفسه القاعدة التي سيحقق بمقتضاها إنتاجه بل لا بد من أن تجيء الطبيعة فتتكفل بإملاء قواعدها الفنية على الذات البشرية التي ستقوم بعملية الإبداع (عن طريق إمدادها بالتوافق المنشود بين الملكات) ولئن كان من المستحيل - في رأي كانط أن نعرّف العبقرية أو أن نحدّد طبيعتها على وجه الدقة - إلا أنه قد يكون في وسعنا أن ننص على بعض الصفات العامة التي تتسم بها العبقرية وأول صفة من هذه الصفات هي الأصالة بمعنى أن العبقرية لا تسير وفقاً لقواعد مرسومة أو معروفة من ذي قبل وإنما هي تبدع من الأعمال

المبتكرة ما لا سبيل إلى تحديده سلفاً أو التنبؤ به مقدماً وتتميز العبقرية ثانياً بقدرتها على إبداع أعمال نموذجية لا تصدر عن التقليد أو المحاكاة بل تستحق هي نفسها أن تكون نماذج حية يحتذيها الآخرون وكـانط يضيف هذه الصفة لكي يبين لنا أنه ليس المقصود بالأصالة هو مجرد الطرافة أو الإغراب ، بل لا بد من أن يكون العمـل الفنيّ الأصيل عملاً نموذجياً يحتذيه الغير وأما الخاصية الثالثة التي تتسم بها العبقرية الفنية فهي تميزُها عن كل ابتكار علمي ومعنى هذا أنه ليس في وسع الفنان العبقري أن يشرح لنا بطريقة عملية كيف يحقق أعماله الفنية لأنه لا يعرف هو نفسه من أين يستمد أفكاره ولا من أين يجيئه الإلهام هذا إلى أنه ليس في استطاعة الفنان أن يبتكر مثل هذه الأفكار ـ كيفما شاء وفي أي وقت شاء لأنه لا يملك هو نفسه خطة يسير عليها في عملية الابتكار أو الإبداع الفني . وفضلاً عن ذلك فإن الفنان لا يملك من القدرة ما يستطيع معه أن يقدم للآخرين نصائح أو توصيات عملية تجعل منهم عباقرة مثله أو فنانين مبدعين قادرين على خلق أعمال فنية مماثلة لأعماله وأخيراً يقرر كـانط أن الطبيعة تستعين بالعبقرية من أجل تحديد قواعد للفن وكأنما هي تريد أن تبدع من خلال أولئك العباقرة من الفنانين .

وقد يكون من الحديث المعتاد ـ فيما يقول كـانط ـ أن نقرر وجود تعارض تام بين العبقرية من جهة وروح المحاكاة أو التقليد من جهة أخرى . والواقع أنه لما كان التعلم صورة من صور المحاكاة فإن أية مقدرة عظمى على التحصيل أو أية سهولة قد يجدها المرء في اكتساب المعلومات لا يمكن أن تعد صورة من صور العبقـرية بـأي حال من الأحوال حتى ولو استطاع الإنسان أن يتعلم بجهده الشخصي بل حتى لو تمكن من الوصول إلى معلومات لم يلقنها له أحد فإن مثل هذا النشاط الـذي قد يقـوم به في البحث والتـأمل والتفكـير لا يدخـل في بـاب

« العبقرية » لأنه كان يمكن تحصيل كل هذه المعلومات بالطريقة الطبيعية وفقاً لقواعد التعلم أو باتباع أساليب المحاكاة . ويضرب كانط مثلاً لذلك فيقول إن في استطاعة أي إنسان أن يتعلم كل ما شرحه نيوتن في كتابه الخالد عن مبادىء فلسفة الطبيعة على الرغم من عظمة تلك العقلية الهائلة التي استطاعت أن تبتكر مثل هذه المبادىء ولكن ليس في وسع أحد ـ كائناً من كان أن يتعلم كيف ينظم قصائد رائعة كتلك التي نظمها هوميروس مهما اتبع قواعد الشعر المعروفة ومهما تفنن في محاكاة النماذج الرائعة من الشعر . والسبب في ذلك أن في استطاعة العالم أن يروي لنا الخطوات التي اتبعها في بحثه وأن يشرح لنا طرق البحث التي اصطنعها في دراسته وأن يبين لنا كيف تمكن من الوصول إلى النتائج أو الكشوف العلمية التي حققها في حين أنه ليس في استطاعة الشاعر (أو الفنان بصفة عامة) أن يصف لنا الطريقة التي التزمها في انتاجه الفني أو الصنعة التي اتبعها في ابتكاره أو إبداعه لأنه هو نفسه لا يدري من أمر هذا كله شيئاً وبالتالي فإنه أعجز من أن يعلمه للآخرين وربما كان الفارق في مضمار العلم بين أكبر مخترع وبين أصغر باحث (أو مقلد) مجرد فارق في الدرجة في حين أن الفارق في مضمار الفن شاسع بين الفنان العبقري وبين الهاوي المقلد وآية ذلك أنه ليس في وسع عباقرة الفن أن يلقنوا غيرهم أصول فنهم حتى يخلقوا منهم عباقرة مثلهم وإنما الملاحظ ـ مع الأسف ـ أن العبقرية منحة تجود بها الطبيعة على فرد واحد بعينه ثم لا تلبث أن تزول بزواله دون أن يكون في الإمكان نقلها إلى الآخرين ومن هنا فإن عبقرية كل فنان لا بد من أن تموت بموته إلى أن تقيض الطبيعة للبشرية عبقرياً جديداً تجود عليه بهبات مماثلة فيكون عليه أن يحتذي المثال الذي خلفه له سابقوه محاولاً في الوقت نفسه أن يعبر بطريقة مماثلة عن الموهبة التي يستشعرها

في قرارة نفسه ولكن هذا لا يمنعنا من أن نقرر أن أفكار الفنان العظيم قد تولد في نفس تلميذه أفكاراً مماثلة بشرط أن تكون الطبيعة قد جادت على هذا التلميذ بملكات مكافئة أو قوى مساوية وإذن فإن نماذج الفن ـ على حد تعبير كانط ـ هي القوى المرشدة الوحيدة التي تستطيع أن تعمل على تحقيق استمرار الفن .

وقد اهتم كانط أيضاً بدراسة الصلة بين العبقرية والذوق فذهب إلى أننا في حاجة إلى « ذوق » حتى نستطيع أن نحكم على الموضوعات الجميلة من حيث هي كذلك ولكننا في حاجة إلى « عبقرية » حتى نستطيع أن ننتج مثل هذه الموضوعات وعلى حين أنه لا يلزمنا من أجل تقدير الجمال الطبيعي سوى « الذوق » نجد أنه يلزمنا من أجل تحقيق الجمال الفني موهبة فنية خاصة هي ما سميناه باسم « العبقرية » وكانط يفرق بين هذين النوعين من الجمال فيقول: «إن الجمال الطبيعي شيء جميل في حين أن الجمال الفني تصوير لشيء جميل » وكثيراً ما يكون في استطاعة الفنون الجميلة أن تضفي جمال الصورة على أشياء هي في الطبيعة دميمة أو منفرة أو باعثة على الشعور بعدم الارتياح فالثورات والحروب والأمراض ومظاهر الدمار وما إلى ذلك من موضوعات باعثة على النفور قد تصلح موضوعات لقطع أدبية جميلة أو للوحات فنية رائعة . وأما القبح الوحيد الذي لا يمكن تصويره دون أن يكون في ذلك قضاء على كل لذة جمالية وبالتالي على كل جمال فني فهو القبح الطبيعي الذي يثير التقزز أو الاشمئزاز وهذا هو السبب في أن فناً كفن النحت (وهو فن تختلط فيه الطبيعة بالفن) قد اتجه نحو استبعاد شتى الموضوعات القبيحة من دائرة انتاجه المباشر بينما راح المثالون يصورون لنا أشد الموضوعات هولاً كالحرب والموت (مثلاً) بصور رمزية جميلة لا تخلو من مظاهر ملائمة ترتاح لمرآها الأعين وإن كانت هذه الصور تستند

بطريقة غير مباشرة إلى التفسير العقلي لا إلى الحكم الجمالي وحده ويستطرد كانط فيقول إن الذوق ليس ملكة خلق أو إبداع بل هو ملكة حكم فقط وآية ذلك أن ما يلائم الذوق ليس بالضرورة « عملاً فنياً » وإنما هو قد يكون مجرد أثر صناعي أو نتاج نفعي أو عمل ميكانيكي صرف وهناك فنون نفعية عديدة تنتج لنا الكثير من الموضوعات التي نسر بمرآها دون أن تكون هذه الموضوعات « أعمالاً فنية » بمعنى الكلمة تطرأ لأنها وليدة قواعد آلية يراعيها الصانع في إنتاجه فيخرج لنا عملاً ملائماً يروق حساسيتنا الجمالية وهكذا قد يكون للأواني المستخدمة على مائدة الطعام أو للعظة الدينية التي تلقى في الكنيسة أو للمقالة الأخلاقية التي تنشر في مجلة طابع الجمال أو صورته دون أن يكون في الإمكان اعتبارها « أعمالاً فنية » بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة أما الموضوعات التي لا نزاع في أنها « أعمال فنية » فهي القصيدة الرائعة والمقطوعة الموسيقية الأصيلة والمعرض الفني الذي يضم لوحات تصويرية مبتكرة . . إلخ . وكثيراً ما نلاحظ بين المنتجات الفنية المزعومة عبقرية بلا ذوق أو ذوقاً بلا عبقرية .

وهنا ينتقل كانط إلى الحديث عن الملكات النفسية التي تدخل في تكوّن « العبقرية » فيقول إننا كثيراً ما نجد أنفسنا بإزاء منتجات فنية لا عيب فيها من حيث « الذوق » ولكنها تكاد تخلو تماماً من كل « روح » Ceist . فالقصيدة مثلاً قد تكون حسنة الصياغة رشيقة الألفاظ ومع ذلك فقد تكون خالية تماماً من كل روح والحديث الديني قد يكون عميقاً محكماً ومع ذلك فإنه قد يخلو من كل روح بل قد نجد أنفسنا أحياناً بإزاء سيدة لا تملك سوى أن نعترف بأنها بهية الطلعة لبقة الحديث رشيقة الحركة ولكنها مع ذلك عديمة الروح فماذا يعني كانط هنا بكلمة « الروح » ؟ هذا ما يجيب عليه فيلسوفنا بقوله إن « الروح »

بالمعنى الجمالي تثير إلى مبدأ الحياة في النفس الإنسانية أعني تلك القوة الحيّة التي تشيع ضرباً من الانسجام أو التوافق فيما بين شتى ملكات الإنسان فتعمل بذلك على استمرار نشاطها وازدياد قوتها . وحينما يقول كانط عن الفنان إنه يتمتع بعبقرية فنية أو إنه يملك « روحاً » بالمعنى المحدد لهذه الكلمة فإنه يعني بذلك أن هذا الفنان يتمتع بمقدرة كبرى على تقديم «أفكار جمالية» والفكرة الجمالية ـ في اصطلاح كانط إنما هي تصور خيالي يثير لدينا الكثير من الخواطر أوالتأملات دون أن يكون في استطاعة أي مفهوم عقلي أو أي تصور ذهني أن يكون مكافئاً له بل دون أن يكون في وسع أية لغة أن تعبر عنه تماماً وإن تحيله إلى شيء معقول وليست « المخيلة » في نظر كانط سوى القدرة على خلق طبيعة أخرى عن طريق الاستعانة بالمادة التي تقدمها لنا الطبيعة الواقعية وما سميناه باسم « الأفكار الجمالية » إنما هو بمثابة تصورات أوتمثلات يبدعها الخيال فيمتد بذلك إلى ما وراء حدود التجربة مع حرصه في الوقت نفسه على الاحتفاظ بمظهر الحقيقة الموضوعية وهكذا يخلع الشاعر ـ مثلاً ـ جسماً مادياً على بعض الأفكار العقلية المتعلقة بكائنات لا مرئية فيصف لنا ملكوت الأبرار أو جحيم الأشرار أو عالم الأبدية أو قصة الخلق . . إلخ وقد يستطيع أيضاً أن يبرز لنا بصورة حسية واضحة بعض النماذج التي تقدمها لنا التجربة كالموت والحب والمجد والحسد والغيرة وشتى أنواع الرذائل البشرية ولكنه عندئذ يعلو بنفسه فوق مستوى التجربة محاولاً أن يطير على أجنحة الخيال إلى عالم عقلي مثالي يعلو على الطبيعة وكانط يلاحظ أن ملكة الأفكار الجمالية تتجلى بصفة خاصة في ميدان الشعر حيث يمتزج الفهم بالخيال ويتحقق ضرب من الانسجام بين القدرة العاقلة وملَكة المخيلة . ولسنا نريد أن نسترسل في شرح مذهب كانط في العبقرية الفنية وإنما حسبنا أن نقول إن

العبقرية عنده هي الإحالة النموذجية للمواهب الطبيعية التي تتمتع بها ذات تستعمل كل ما لديها من قوى عرفانية استعمالاً حراً غير مقيد ويخلص كانط إلى القول بضرورة اتحاد الذوق والعبقرية في العمل الفني ما دام من الضروري أن يتوافر كل من الحكم والمخيلة في الفن حتى يكون « فناً » بمعنى الكلمة وهكذا ينتهي فيلسوفنا إلى القول بأن ثمة ملكات أربع لا بد من توافرها في الفنان حتى يكون في وسعه أن ينتج عملاً فنياً أصيلاً ، وتلك: المخلية والفهم والروح والذوق .

٢٩ ـ تقسيم الفنون الجميلة .

يستند كانط في تقسيمه للفنون الجميلة إلى أسلوب التعبير المستخدم في كل فن من أجل توصيل الانطباعات الجميلة إلى الآخرين ولما كان الناس يلجؤون في تعبيراتهم المختلفة إما إلى « الكلمة » أو إلى « الحركة » أو إلى « النغمة » فإن كانط يصنف الفنون بحسب هذه الأساليب الثلاثة في التعبير فيقسمها إلى : فنون القول وفنون الحركة وفنون الصوت أو النغم وكانط يشير إلى إمكان تقسيم الفنون إلى نوعين : فن يعبر عن الأفكار وفن يعبر عن الحدوس أو العيانات الحسية مع تقسيم هذا النوع الثاني بدوره إلى قسمين : فن يعبر عن الصور وفن يعبر عن المادة ولكنه يرى أن هذا التقسيم الثنائي موغل في التجريد فضلاً عن أنه لا يتلاءم مع التصنيفات العادية للفنون ولهذا نراه يأخذ بالتقسيم الثلاثي فيورده على النحو الآتي :

(أولاً) فنون القول أو الفنون الكلامية :

وتشمل البلاغة والشعر والبلاغة عند كانط هي الفن الذي يعالج مسائل الفهم كما لو كانت لهواً حراً للمخيلة ، وأما الشعر فهو الفن

الذي يحقق للمخيلة لهواً حراً في صورة مسألة من مسائل الفهم ومعنى هذا أن الخطيب يتصدى للحديث عن مسألة جدية فيعالجها كما لو كانت مجرد تلاعب سار بالأفكار وبذلك يستثير إعجاب المستمعين في حين أن الشاعر لا يعدنا بأكثر من إتحافنا بصورة سارّة من التلاعب بالأفكار فإذا بفهمنا يجد نفسه إزاء دور ذهني قد أراد الشاعر أن يقوم بأدائه ولكن لا بد في كلتا الحالتين من توافق ملكتي المعرفة ألا وهما الحساسية والفهم بطريقة تلقائية لا قسر فيها ولا افتعال حتى نكون بإزاء فنون جميلة بمعنى الكلمة ولهذا فإن الخطيب والشاعر في حاجة دائماً إلى تجنب التكلف والعزوف عن الافتعال حتى يجيء فنهما حراً خالياً تماماً من كل آلية أو اصطناع وعلى حين أن الخطيب يعطينا أقل مما وعدنا به لأنه لا يستثير اهتمام ذهننا بقدر ما يقدم لنا لهواً مشوقاً يستميل به مخيلتنا نجد أن الشاعر يعطينا أكثر مما وعدنا به لأنه يقدم لنا عملاً جدياً يستخدم فيه التلاعب بالأفكار كمجرد وسيلة لإحياء مفاهيم الذهن فيؤخر بذلك لفهمنا غذاء روحياً حياً استلهمت المخيلة في زيادة قيمته ومضاعفة قوته .

(ثانياً) الفنون التشكيلية :

وهي الفنون التي تعبر عن الأفكار بحدوس حسية وهي تنقسم إلى قسمين : فنون تجسيمية تعبر عن الحقيقة الحسية كالنحت والمعمار وفنون تصويرية تعبر عن المظهر الحسي كفن التصوير (بالمعنى الدقيق) وفنون تجميل البساتين ونحن ندرك النوع الأول من الفنون التشكيلية بواسطة حاستين ألا وهما البصر واللمس في حين أننا لا ندرك النوع الثاني إلا بواسطة حاسة واحدة فقط ألا وهي البصر ولئن كان النحت والمعمار فنّين تجسيميين إلا أن ثمة فارقاً أساسياً يفصل بينهما لأن النحت يقدم لنا

بطريقة مادية (أو جسمية) موضوعات يمكن أن توجد في الطبيعة في حين أن المعمار يقدم لنا موضوعات ليست ممكنة إلا بفعل الفن نفسية وبالتالي فإن مبدأها المحدد ليس هو الطبيعة بل الغاية التعسفية التي يريد الفنان وبينما نلاحظ أن المثّال يقتصر على التعبير عن بعض الأفكار الجمالية فيقدم لنا تماثيل للبشر أو الآلهة أو الحيوانات نجد أن المهندس المعماري يقدم لنا موضوعات فنية ذات استعمال خاص كالمعابد والمتاحف وأقواس النصر والمقابر والهياكل والأبنية العامة وما إلى ذلك والمهم في العمل المعماري هو أن يجيء مطابقاً للاستعمال الخاص الذي أنشيء من أجله في حين أن المهم في النحت أن يحقق ضرباً من التوافق بين الأفكار الجمالية التي يعبر عنها من جهة والحقيقة المحسوسة التي ينقل عنها من جهة أخرى بحيث لا يكون مجرد محاكاة عمياء للطبيعة بل يكون عملاً فنياً إنسانياً هو ثمرة لإنتاج الإرادة البشرية الحرة .

(ثالثاً) فنون التلاعب الحر بالإحساس :

وهي تشمل الموسيقى من جهة وفن مزج الألوان من جهة أخرى والموسيقى هي الفن الذي يقوم على التلاعب بالإحساسات السمعية لأنها تنحصر في إقامة بعض علاقات رياضية بين الأحكام في حين أن فن تأليف الألوان إنما يقوم على التلاعب بالإحساسات البصرية وحينما تنضاف الموسيقى إلى الشعر فإننا نجد أنفسنا إزاء فن الغناء وأما حينما تتضافر كل هذه الفنون سوياً فإننا نجد أنفسنا إزاء فن الدراما وبصفة خاصة فن الأوبرا وكانط يؤمن بإمكان اتحاد الفنون الجميلة كلها في إنتاج واحد بعينه ولكننا نراه مع ذلك يقيم موازنة بين مختلف أنواع الفنون الجميلة فيقرر أن أعظمها جميعاً هو « الشعر » وتليه الموسيقى ثم التصوير ولئن كان فيلسوفنا قد نظر إلى الفنون الجميلة من وجهة نظر

صورية صرفة فحكم عليها من حيث الشكل لا من حيث الموضوع إلا أننا نراه مع ذلك يدخل في حسابه عند الحكم على القيمة الجمالية لكل فن من الفنون بعض الاعتبارات الأخلاقية والنفسية فهو يقرر مثلاً أن الشعر يربي المخيلة ويوسع من آفاق الذهن ويمدنا بما لا حصر له من الأفكار . . إلخ ، وهو يقول في موضع آخر إننا لو حكمنا على قيمة الفنون بالاستناد إلى « الثقافة » التي يزودنا بها كل فن أو مدى الترقي النفسي الذي يصيب ملكاتنا من جراء ممارسة هذا الفن أو ذاك لكانت الموسيقى آخر الفنون جميعاً نظراً لأنها تكاد تقتصر على استثارة وجداننا أو التلاعب بأحاسيسنا ومن هذه الناحية قد تكون الفنون التشكيلية أعظم فائدة من الموسيقى لأنها تقدم لنا أعمالاً جدية لا تقتصر على استثارة مخيلتنا بل تولد لدينا أيضاً نشاطاً ذهنياً ملائماً . وعلى حين أن الموسيقى تبدأ من الإحساسات لكي تنتهي إلى أفكار غير محددة نجد أن الفنون التشكيلية تبدأ من أفكار محددة لكي تنتهي إلى إحساسات والإحساسات التي تولدها الفنون التشكيلية تمثل انطباعات دائمة في حين أن الإحساسات التي تولدها الموسيقى لا تعدو أن تكون مجرد انطباعات عابرة ـ وأخيراً يشير كانط إلى فنون أخرى صغرى كبعض ألعاب التسلية والفكاهة وفن النكتة وشتى فنون الكوميديا فلا يدخلها في عداد « الفنون الجميلة » بل يلحقها بما سبق له أن سماه باسم «الفنون الملائمة» نظراً لأنها لا تتمتع بقسط كاف من الجدية والكرامة .

٣٠ ـ جدل الحكم الجمالي :

إذا كان لكل من العقل النظري والعقل العملي متناقضاته التي تستلزم الحل فإن للحكم الجمالي أيضاً جدله (أو ديالكتيكه) الخاص كما أن له بالتالي تناقضه الظاهري الذي لا بد من الاهتداء إلى حل له

وقد سبق لنا أن أشرنا عند الحديث عن استنباط الأحكام ـ الجمالية الصرفة ـ إلى التناقض الأصلي الذي تنطوي عليه ملكة الذوق ولكننا سنحاول الآن أن نشرح هذا التناقض بالتفصيل وهنا نجد كـانط يقرر أن الأشخاص المحرومين من كل ذوق قد دأبوا على الدفاع عن أنفسهم بقولهم « إن لكل منا ذوقه الخاص » ومحصل هـذه القضية أن الحكم الجمالي ذاتي صرف وأنه ليس من حق أحد أن يتطلب من الآخـرين إجماعاً على الأخذ برأيه أو تسليماً ضرورياً بوجهة نظره في الحكم على موضوعات اللذة والألم وهناك مثل شائع يقول إنه « لا نقاش في الذوق Degotibus non estdis putandun» بمعنى أنه حتى لو كـان لحكم الذوق أساس موضوعي فإنه ليس في وسع أحد أن يرجعه إلى مفاهيم محددة» أن يصطنع بعض الأدلة (أو البراهـين) من أجل الفصـل في العلاقـات الدائرة حوله (أعني حول الذوق) ولكن لما كان كل فرد منا يدافع عن أحكامه الذوقية الخاصة ويناقش آراء الآخرين حـول مختلف مسائـل الجمال الفني والطبيعي فإننا نسلم ضمناً بإمكان قيام « نقاش » حول المسائل الذوقية أو الأحكام الجمالية ومن ثم فإننـا نعترف بـأن الحكم الذوقي ليس ذاتياً صرفاً ومن هنا فقد قام تناقض حاد حول « الحكم الجمالي » وذلك نظراً للطبيعة الذاتية للذوق من جهـة ونزوعـه نحو الكلية أو العمومية من جهة أخرى . والقضية الإثباتية هنا تقول : « إن الحكم الذوقي لا يقوم على مفاهيم ولأنه لو كان كذلك لأمكن التناقش بصدده» (أعني الفصل في الموضوع عن طريق بعض البراهين) وأما القضيـة الإنكاريـة أو نقيض القضية الأولـى فهي تقـرر أن « حكم الذوق يستند إلى مفاهيم لأنه لولا ذلك لما وجد هناك أي خلاف أو نزاع حول الأحكام الذوقية وبالتالي لما أمكن مناقشة مثل هذه الأحكام» (فضلاً عن أنه ستكون هناك استحالة في المطالبة بقيام موافقة ضرورية من جانب الآخرين لأحكامنا الخاصة) . وكـانط يرى أن التنـاقض

الذي ينطوي عليه الحكم الجمالي هو في الحقيقة تناقض ظاهري أو سطحي وبالتالي فإنه ليس هناك أدنى صعوبة في رفعه أوحله . والأصل في هذا التناقض هو استخدام كلمة « مفهوم » في القضية ونقيضيها بمعنيين مختلفين تمام الاختلاف . حقاً إن هذين المعنيين أو هاتين الوجهتين المختلفين من النظر ضروريتان لفهم ملكة الحكم نفسها ولكن الخلط بينهما هو الذي يولد حتماً مثل هذا التناقض الظاهري الذي هو في صحيحه مجرد وهم طبيعي . والملاحظ في القضية أننا نقرر أن الجميل لا يمكن أن يرد إلى أي « مفهوم » محدد ما دام الجمال يمثل بالضرورة « غائية بدون غاية » وما دام الحكم الجمالي كما سبق لنا القول ليس حكم معرفة . فأنا حين أدرك الجميل استشعر بلذة جمالية خاصة تند بطبيعتها عن كل مناقشة لأنها لا تستند إلى مجرد عملية تطبيق لبعض المفاهيم النوعية وأما في نقيض القضية فإننا نقرر أن إدراكنا للجمال يدفعنا إلى التفكير في التوافق الذي يمكن أن يقوم بين المخيلة والفهم وبالتالي فإننا سرعان ما نكون عن هذا التوافق تصوراً عقلياً أو مفهوماً وإن كان هذا المفهوم لا بد من أن يجيء مفهوماً « غير محدد » أو « غير قابل للتحديد » ولكن نظراً لأن لدينا يقيناً يدفعنا إلى الإيمان بأن هذه العلاقة قائمة في كل ذهن فإننا ننسب إلى الحكم الذوقي طابع الكلية أو العمومية ومن ثم فإننا نخضعه للمناقشة وهكذا نرى أن كلا من القضية ونقيضها صحيح ولكن على شرط أن نفهمه من وجهة نظره الخاصة والتناقض بينهما لا بد حتماً من أن يزول لو أننا فهمنا « الذوق » فهماً صحيحاً باعتباره مجرد « حكم تأملي » خالص . . وأما إذا جعلنا مبدأ « الذوق » كما فعل البعض - هو « الملائم » أو هو « الكمال » فسيكون من المستحيل بالضرورة رفع مثل هذا التناقض .
وإذن فإن جدل الحكم الجمالي يضطرنا في خاتمة المطاف إلى أن نتجه بأنظارنا إلى ما وراء المحسوس لكي نبحث في « المبدأ الفائق للحس »

عن نقطة تلاقي جميع قوانا أو ملكاتنا الأولية وبذلك نكون قد حققنا توافق العقل مع نفسه وأخيراً يقرر كانط أن الحكم الجمالي ـ نظراً لما له من صورة غائية يضطرنا إلى أن نكون لأنفسنا فكرة أو مفهوماً عن غائية الطبيعة حقاً إن تحليل العقل الخالص قد أظهرنا على أنه ليس من حقنا أن نقول بأن ضروب الجمال الطبيعي هي من خلق عقل مدبر كما أنه بيّن لنا أنه ليس ما يمنعنا من تفسير كل معجزات الطبيعة بالرجوع إلى مفهوم الآلية الذي يتصوره ذهننا ولكن في استطاعتنا مع ذلك أن نسلم بمفهوم « الغائية الطبيعية » باعتباره فكرة فائقة للحس أعني فكرة ذاتية صرفة على شرط أن تتذكر دائماً أننا هنا بإزاء تأويل حر للطبيعة منظوراً إليها باعتبارها من صنع عقلية مماثلة لعقليتنا وكما أن الطابع الصوري الأولي للمكان والزمان هو الذي يفسر لنا كيف أن موضوعات الحواس محددة أولياً في الحدس ـ فكذلك يقول كانط إنه لا يمكن تطبيق الغائية على الطبيعة في الحكم الجمالي اللهم إلا بصورة أو فكرية صرفة .

٣١ ـ نظرة عامة إلى مذهب كانط في الجمال والفن :

لئن كنا قد ألقينا نظرة سريعة على أهم الملامح البارزة لفلسفة كانط في الجمال والفن إلا أننا قد استطعنا مع ذلك أن نلم بإظهار معالم « نقد الحكم الجمالي » على نحو ما بسطها كانط في القسم الأول من كتابه الثالث في « النقد » . وقد اختلف النقاد في الحكم على فلسفة كانط الجمالية فذهب شوبنهور مثلاً إلى أن كانط قد أسدى أجلّ خدمة لفلسفة الفن بينما زعم برنشفيك أن « نقد ملكة الحكم » لا ينطوي على علم الجمال (أو استطيقا) بمعنى الكلمة فضلاً عن أنه لا يصلح لأن يكون حتى ولا مجرد تمهيد لأستطيقا مسقبلة وحجة برنشفيك في هذا الزعم أن المشكلة الوحيدة التي أقضّت مضجع كانط لم تتجاوز تحديد المكانة التي يشغلها في النفس الإنسانية تأمل الجمال وعلى العكس من

ذلك نراه الآن ينسب أهمية كبرى إلى فلسفة كانط الجمالية فيقول «إن ثمة كاتبين نستطيع أن نعدهما في هذا الصدد بمثابة مرشدين هامين لا سبيل إلى الاستغناء عنهما ألا وهما كانط وهيجل» ثم يستطرد الآن فيقول : «لقد نجح كانط في القيام بتحليل سليم لا عيب فيه لكل من الجميل والجليل كما نجح في التمييز بين الواحد منهما والآخر وليس هناك ما يغنينا عن قراءة تلك الصفحات التي أظن أننا لا بد من أن نكون قد سمعنا عن قيمتها» وقد اهتم الأستاذ باش Basch بدراسة فلسفة كانط الجمالية دراسة علمية مستفيضة فاستطاع أن يظهرنا على خصوبة تلك الفلسفة ووفرة مادتها وتعدد مصادرها وتنوع اتجاهاتها . وآية ذلك أن كانط قد استطاع أن يضع الأسس لا لفلسفة جمالية واحدة بل لفلسفات جمالية متعددة وقد لا يكون من العسير على الباحث أن يكشف عما تنطوي عليه هذه الفلسفة من متناقضات وثغرات ومظاهر غموض ولكن ربما كانت أهمية هذه الفلسفة منحصرة فيما تثير من مشكلات لا فيما تقدم من حلول وليس من شك في أن كانط قد فتح من الآفاق أمام التفكير الجمالي أكثر مما قدم لنا من نظريات أو آراء جامدة ولهذا فقد اعتبر بعض مؤرخي علم الجمال فيلسوفنا بمثابة أول من وضع دعائم راسخة متينة لاستطيقا المستقبل . وحسبنا أن نمعن النظر إلى «نقد ملكة الحكم» حتى نتحقق من أننا نستطيع أن نجد فيه البذور الأولى لا لفلسفة نيتشه وهيجل وشيلر وشلنج في الجمال فحسب وإنما أيضاً لنظرية رشتر Richter في الشعر ونزعة شليجل في السخرية ونظرية داروِن وسبنسر في اللعب وفكرة لانج عن الفن باعتباره وهماً ومذهب كروتشه في الحدس أو العيان ورأي البرناسيين Parnassiens في القول بأن الفن للفن . . إلخ .

والحق أن كانط قد استطاع أن يحدث ثورة كبرى في عالم «فلسفة

الفن » بهذا المؤلف الممتاز الذي اتسم بدقة عجيبة في تحليله للمفاهيم الجمالية وفهمه لصلة الفن بالطبيعة وتشريعه لبناء الحكم الجمالي - إلخ وقد كان رائد كـانط في هذه الدراسة التزام الصرامة الفائقة في التمييز بين الحدود واحترام الواقع احتراماً زائداً في تحليل المفاهيم الفنية ولكن حرص كـانط الشديد على التزام الدقة العلمية في دراسته للحكم الجمالي قد اقتاده في النهاية إلى إحالة هذا الحكم إن من حيث يدري أو من حيث لا يدري إلى مجرد حكم منطقي وهذا ما عبر عنه أحد النقـاد المعاصرين يقول : « لقد اصطنع كـانط أسلوباً ماهراً يذكرنا بـبراعة الحداة حينما حول الحكم الجمالي - على نحو ما وضعه بادىء ذي بدء - إلى حكم منطقي . ثم لم يلبث أن حول ميدان الاستطيقا بأسره إلى حكم عقلي أو على الأصح نقله إلى مجال آخر هو في صحيحـه مجال الأخلاق وهكذا استحـال الحكم الجمالي في خـاتمة المـطاف إلى حكم أخـلاقي وأصبح فهم هـذا الحكم هو بعينـه تلك المشكلة التي سبق لكانط أن أثارها ألا وهي « مشكلة العقل العملي» ولكن هذا لا يمنعنا من أن نقرر أن كانط لم يرد منذ البداية أن ينظر إلى الظاهرة الجمالية باعتبارها ظاهرة عقلية بل هو قد حرص في كل مناسبة على القول بأن المجال الجمالي هو مجال الوجدان لا مجال الإدراك أو المعرفة . وعلى حين أن فيلسوفـاً مثل ليبنتسس (ومن بعده فولف) لم يقم أي فاصلٍ بين الوجدان والعقل نجد أن كـانط قد أقام منذ البداية فاصلاً حاسماً بين دائرة الحساسية ودائرة العقل وهنا تتجلى لنا الرابطة الوثيقة التي تجمع بين كتاب كانط الثالث في « نقد ملكة الحكم » وكتابيه السـابقين في « نقد العقل الخالص » و« نقد العقـل العملي » فقـد أراد كـانط عن طريق « ملكة الحكم » أن يربط « ملكة الـذهن » أو الفهم « وملكة العقل » « أو النطق » وكأنما هو قد فطن إلى أن « الغائية » هي حلقة الاتصال بين « العلية » و« الحرية » أو كأنما قد فهم أن « الفن » هو

همزة الوصل بين « الـطبيعة » و« الحـرية » وكـانط يلاحظ أننـا حينما نحاول أن نفسر ظاهرة « الحياة » وواقعة « الجمال » فإننا لا بد من أن نجد أنفسنا مضطرين إلى التخلي عن مبدأ العلية من أجل الالتجاء إلى فكرة « الغائية » وآية ذلك أننا لا نستطيع أن نفهم الكائنات العضوية لو أننا اقتصرنا على تفسيرها بمبـدأ العلية كـما أننا نلتقي في الـطبيعة بموضوعات جميلة تروقنا وتسبب لنا لذة خاصة فإذا ما حاولنا أن نفسر جمالها عن طريق الالتجاء إلى مبدأ العلية ألفينا أنفسنا عاجزين عن فهم ذلك الجمال اللهم إلا إذا استعنّا بفكرة الغائية وإذن فنحن مضطرون إلى أن نفسر الحياة والجمال وكأن في الطبيعة ضرباً من « الغائية » أو كأن الكون بأسره قد جُعل للإنسان ولهذا ينتقل « كانط » من دراسة « الحكم الجمالي » إلى دراسة « الحكم الغائي » وذلك في القسم الثاني من كتابه النقدي الأخير : « نقد ملكة الحكم » .

وقبل أن ننتقل إلى دراسة « نقد الحكم الغائي » نرى لزاماً علينا أن نشير إلى المآخذ الكثيرة التي وجهها بعض علماء الجمال إلى فهم كانط لصلة الفن بالطبيعة وتقسيمه للفنون الجميلة وتقديمه لفن الشعر على غيره من الفنون الأخرى . . إلخ فمن الناحية الأولى يلاحظ البعض أن كـانط قد سلم ضمناً بنظرية « التقليد » أو « المحاكاة » في الفن وإن كنا نراه لا يقتصر على القول بأن الفن يصبح جميلاً حينما يشبه الطبيعة بل يضيف إلى هذه العبارة أن الطبيعة أيضاً لا تصبح جميلة إلا حين تشبه الفن ومن الناحية الثانية نرى الكثيرين يأخذون عليه أن تصنيفه للفنون ناقص خصوصاً وأنه قد أغفل تماماً كل الفنون اللمسية العضلية (كالرياضة البدنية والرقص) وأخيراً يأخذ البعض على كـانط أنـه حط من شأن الموسيقى بدعوى أنها عاجزة عن أن تعبر عن نفسها بوضوح كالشعر

وأنها تكاد لا تعدو في تصويرها بعض الحالات النفسية الغامضة المختلطة في حين أن الموسيقى تخاطبنا بلغة عميقة دقيقة ألا وهي لغة القوى الوجدانية الباطنية في أعماق ذواتنا وما دام المهم في « الحالة الجمالية » هو شدة الوجدان ورقته لا وضوح الفكرة أو تحديد المعنى فسيظل فن الموسيقى كما قال بامشل - هو الفن الأسمى أو الفن بالذات .

ثبت المراجع

١ ـ قصة الفلسفة ـ وِلْ دَيورَانت .

٢ ـ الفلسفة النقدية لكـانط ـ د = زكريا إبراهيم .

٣ ـ تاريخ الفلسفة الحديثة ـ د : يوسف كرم .

٤ ـ الفلسفة الخلقية ـ توفيق إبراهيم الطويل .

٥ ـ عثمان أمين « ديكارت » مجموعة أعلام الفلاسفة .

٦ ـ فلسفة الجمال ، د : محمد علي أبو ريان

ثانياً : الأجنبية

١ ـ Heinrich Heine Germany in works.

٢ ـ De mundi Sensiblis etque.intelligibilies –s forma et principlis

٣ ـ Julien Benda «Kant» Cass ella, living Thoughts library 1942.

٤ ـ V. Delbos : «De Kant aux Post – Kantiens Aubier, 1990

٥ ـ A – schopenhauer. «Le Monde Comme Volonté et comme Representation» tard franc par Buradeau.

٦ ـ Ibid.

٧ ـ Joud Guide to the philosophy of marals, Politics

٨ ـ Joad philosophy

٩ ـ Kant's Ground work

١٠ ـ CF. A – C Ewing EThics

١١ ـ Kant. Critique du Jugement

١٢ - Al – Azm (Sadi K.J) : Kant's Theory of Time – New York, philosophical library 1957.

١٣ - Deleuze (Gilles) : La philosophie Critique de kant, Paris – 1957 .

١٤ - G. T. Whitney Bowers – Heritage of Kant, Princenton 1962.

١٥ - Th. Ruyssen – Kant's Etthical Theory, Oxford, Clar endon ppress 1945.

١٦ - A. H. Smith h – Kantian Studies Oxford 1951.

١٧ - V. Basch – Essai Critque sur – L'Esthetique de Kant – Vrin 1927 .

١٨ - J. Benda – The living Thoughts of Kant – Gassell – landon 1952 .

١٩ - V. Deblos – de Kant aux Post – Kantiens – Paris – Aubier 1941.

٢٠ - L – Gold man – La Communalité humaine et L'univers chez Kant P. U. F 1948.

فهرس المحتويات

دار الكتب العلمية بيروت . لبنان
ص.ب : ١١/٩٤٢٤ ـ تلكس : ـ Nasher 41245 Le
هاتف : ٣٦٦١٣٥ - ٣٦٤٣٩٨ - ٨٦٨٠٥١ - ٨١٥٥٧٣
فاكس : ٤٧٨١٣٧٣ / ١٢١٢ / ٠٠